3 1761 08149978 2

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Vingt-quatrième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1891

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et J.-F. Astié, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, professeur, à Paris; *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Académie de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre, à Lausanne; *Ch. Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, docteur en théologie, pasteur à Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 24

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LA FIN DES DOGMES?

PAR

J.-F. ASTIÉ

PREMIER ARTICLE

Histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne, par F. Bonifas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Ouvrage posthume rédigé d'après les notes du professeur, par un de ses anciens élèves et précédé d'une préface sur la théologie de F. Bonifas par Ch. Bois, doyen de la Faculté de théologie de Montauban. Deux volumes. Fischbacher, Paris, 1886.

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Von Adolf Harnack, ordentlicher Professor der Kirchengeschichte in Giessen. Premier volume en 1886, second en 1887, troisième en 1890. — *Brauchen wir ein neues Dogma?* Neue Betrachtungen über Glaube und Dogma, von D. Julius Kaftan, Professor der Theologie in Berlin. Separatabdruck aus der *Christlichen Welt*, 1890. — *Ueber Ad. Harnack's Dogmengeschichte.* Vortrag gehalten von Dr. Hans Heinrich Wendt, Professor der Theologie in Heidelberg, 1888. — *Christlicher Glaube und kirchliches Dogma*, von P. H. Loofs in Leipzig, dans les *Deutsch-Evangelische Blätter*, Zeitschrift für den gesammten Bereich des deutschen Protestantismus, mars 1886. *H. Lüdemann*, dans le *Theologischer Jahresbericht*, von R. A. Lipsius, 1887, p. 109.

Pourquoi ne pas l'avouer ? Nous grillons d'envie de déclarer que ces deux histoires des dogmes n'ont guère rien de commun que le nom. Mais alors que dira tel ami, des plus bienveillants, qui prétend que souvent je gâte ma cause en ayant trop raison et cela parfois hors de saison ? Le lecteur jugera après que nous lui aurons exposé l'esprit, les méthodes respectives, les résultats auxquels les deux auteurs aboutissent.

I

Le travail de M. Bonifas est manqué, mais complètement. Nous sommes désolé d'avoir à contrister les sentiments des amis fidèles qui ont cru élever un monument à la mémoire de l'auteur, qu'ils nous présentent comme un homme débonnaire, pondéré et des plus sympathiques; mais nous ne pouvons, dans l'intérêt des études théologiques, laisser établir aucun malentendu. Non, que la jeunesse ne s'y trompe pas, ce n'est pas là une histoire des dogmes telle que la réclament nos circonstances, à l'heure actuelle de notre développement théologique. M. Bonifas ne se fait pas la moindre idée de ce que peut être, de ce que doit être une histoire des dogmes vraiment fécondante, pouvant nous servir de fil conducteur pour sortir du labyrinthe dans lequel nous sommes égarés.

Que le lecteur en juge; nous allons mettre les pièces du procès sous ses yeux. Selon M. Bonifas, l'Eglise romaine ne peut avoir d'histoire des dogmes; elle ne peut en faire tout au plus qu'en suivant la méthode des chroniqueurs, « qui se contentent d'enregistrer, année par année, les événements à mesure qu'ils se produisent, sans en rechercher les causes et l'enchaînement; » cette méthode, qui partout ailleurs paraît enfantine, n'est pas une méthode scientifique. C'est là la conséquence naturelle et nécessaire du principe catholique, l'infaillibilité de l'Eglise. « Il peut se formuler ainsi : L'Eglise représentée par les papes et par les conciles, est l'organe permanent du Saint-Esprit, son enseignement est une révélation continue, qui interprète et complète la révélation apostolique; elle prononce, avec une autorité infaillible, sur toutes les questions de doctrine. L'historien qui part de ce principe n'a qu'une chose bien simple à faire : recueillir les canons des conciles et les décisions des papes dans leur ordre chronologique. La succession des décrets ecclésiastiques constituera à ses yeux le développement continu et progressif du dogme. Tous ces décrets seront pour lui également vrais, et chaque décret nouveau, tout en s'accordant foncièrement avec les précédents, marquera un

progrès, par cela seul qu'il est postérieur. L'historien catholique doit nécessairement admettre l'immutabilité fondamentale du dogme, en même temps qu'un progrès continu et successif dans la manière dont il est défini et développé par l'Eglise. » (p. 35.) Voici maintenant la conclusion : « L'historien catholique se trouve dès lors en présence de cette alternative : ou bien abandonner le principe de l'infaillibilité de l'Eglise, ce qu'il ne peut faire sans cesser d'être *catholique*, ou bien faire violence à l'histoire, nier, en dépit des faits les mieux constatés, les contradictions et les erreurs du dogme ecclésiastique, ce qu'il ne peut faire qu'en cessant de mériter le nom d'historien » (p. 36). Ainsi donc en se prétendant infaillible, le catholique renonce à toute histoire des dogmes.

En quoi peut donc être différente la position du protestant qui, à l'infaillibilité de l'Eglise, substitue l'autorité *dogmatique* de la Bible ? Il importe en effet de ne pas se faire illusion ; malgré la modération de ton, et le vague souvent très fatigant, j'ai presque dit agaçant, de ses formules, M. Bonifas appartient à cette classe de théologiens protestants qui voient dans la Bible une autorité dogmatique. On en jugera par quelques citations, qui parleront assez haut, bien que vagues.

Voici comment l'auteur comprend l'inspiration : « Les apôtres étaient non seulement, comme le prétend une certaine école, les témoins immédiats de Jésus-Christ, mais aussi des hommes inspirés par le Saint-Esprit et chargés par Dieu de nous révéler les mystères de la grâce. » (Vol. I, p. 211.) Il parle d'un « esprit de fidélité inviolable à la vérité révélée de Dieu dans les Saintes Ecritures » (p. 41). Voilà qui est déjà suffisamment clair. La Bible est une révélation de *vérités* religieuses, la religion est avant tout un fait *intellectuel*. Ce n'est pas assez. Il y a dans la Bible une métaphysique révélée que chacun est appelé à s'assimiler. « Dieu choisit certains hommes qu'il inspire de son esprit. Il leur explique le *plan* du salut et leur révèle tout le conseil de son amour. Il les met en quelque sorte dans la *confidence* de ses desseins miséricordieux. Il leur donne pour ainsi dire le mot du drame qui se joue dans l'histoire, et le sens de chacun des faits qui le composent ou qui s'y ratta-

chent. Ces hommes communiquent à leurs frères les révélations qu'ils ont reçues, ils leur expliquent les signes divins, ils interprètent les faits rédempteurs et en dégagent la doctrine du salut. Ces hommes privilégiés sont les prophètes et les apôtres, et l'inspiration du Saint-Esprit, en vertu de laquelle ils parlent, constitue une seconde révélation complètement indispensable de la première » (24, 25).

Ce n'est pas plus difficile que cela. Par le moyen de l'inspiration, Dieu répète aux écrivains exactement la même leçon que, d'après les Sociniens, il avait donnée une première fois à l'Homme-Jésus, lorsqu'au début de son ministère, le Sauveur avait été enlevé au ciel pour aller chercher sa doctrine. On le voit, le supranaturalisme de M. Bonifas est exactement de la même trempe que celui professé par le socinianisme et l'orthodoxie du dix-septième siècle, ces deux frères ennemis.

Ce n'est pas par suite de leurs expériences que les apôtres en sont venus à formuler chacun à leur façon la vérité chrétienne; ils se sont bornés à la reproduire comme une leçon, telle qu'ils l'avaient entendue, reçue de la bouche même de Dieu.

Il va bien sans dire qu'avec un pareil supranaturalisme, il ne peut être question de reconnaître le moindre concours d'un facteur humain. Les apôtres, les écrivains sacrés, ont rompu du coup, spontanément, immédiatement, — apparemment dès le lendemain de la Pentecôte, — avec toutes leurs conceptions, avec toute leur éducation, leur culture juive, leurs habitudes de penser, de sentir, pour devenir, sur l'heure, les rédacteurs d'une dogmatique définitive, éternelle, de droit divin. Ils cessent d'être des chrétiens et des disciples, des apôtres, des témoins, pour devenir des *christs*, des hommes inspirés ayant une autorité dogmatique égale de tout point à celle du Maître.

M. Bonifas ne laisse planer aucun doute sur sa pensée à l'égard de ce point capital et décisif. « Je ne partage pas, dit-il, l'opinion d'une certaine école, qui voit dans l'enseignement de Jésus-Christ la source unique de la vérité chrétienne (toujours l'élément didactique, intellectuel). Je crois que pour avoir cette vérité tout entière, il faut interroger aussi les apôtres, car ils nous disent, sur la personne du Rédempteur, et

sur l'œuvre de la rédemption, des choses que Jésus lui-même n'avait pu nous dire. » Ainsi donc, nous serons mieux instruits en écoutant les disciples qu'en nous attachant essentiellement et avant tout au Maître. Il est vrai, le Maître était saint, parfait, ce qui n'était pas le cas des disciples : mais qu'importe? La sainteté serait-elle donc indispensable pour reproduire fidèlement une leçon qu'on a apprise?

De là l'abîme profond que M. Bonifas creuse entre la théologie biblique d'une part et la théologie ecclésiastique de l'autre. « Répétons-le, dit-il, après les apôtres, le cycle des révélations divines est fermé ; l'ère de la théologie commence ; et il y a entre ces deux choses une distance infinie. Aussi y a-t-il entre l'histoire des révélations divines et celle de la théologie humaine, une différence essentielle et radicale » (p. 30). *Distance infinie ! différence essentielle et radicale !* Les termes les plus forts, les plus excessifs, sont choisis à dessein. Il ne s'agit pas d'une question de plus ou de moins, d'une différence *quantitative*, mais d'une différence *qualitative*. Tout est exclusivement divin chez les écrivains sacrés, même leurs idées particulières[1] : tout est humain, dans la théologie subséquente, l'élément divin et l'élément humain sont placés en antagonisme complet ; ils forment le plus radical des contrastes. Ecoutez plutôt notre auteur : « D'un côté, c'est Dieu qui communique par degrés aux hommes les vérités du salut, en même temps qu'il réalise le plan du salut dans l'histoire. De l'autre ce sont les hommes qui cherchent à s'assimiler et à exprimer

[1] On oublie que saint Paul a bien soin de distinguer entre son propre enseignement, sa gnose à lui, différente de l'Evangile. « Personne, dit-il, ne peut poser d'autre fondement que celui qui est posé, lequel est Jésus-Christ. Que si quelqu'un édifie, sur ce fondement, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume ; l'œuvre de chacun sera manifestée ; car le jour la fera connaître parce qu'elle sera manifestée par le feu et le feu éprouvera quelle sera l'œuvre de chacun. Si l'œuvre de quelqu'un qui aura édifié dessus demeure, il en recevra la récompense. Si l'œuvre de quelqu'un brûle, il en fera la perte ; mais pour lui, il sera sauvé, toutefois, comme par le feu. » (1 Cor. III, 11 ss.) Il parle ailleurs de gens qui annoncent Jésus-Christ par ostentation, mais il sait s'en réjouir ; Christ est annoncé, cela lui suffit. (Phil. I, 18.)

toujours mieux ces faits et ces vérités. » (p. 30, 31). Si nous comprenons bien, les chrétiens devront apprendre la leçon des apôtres, comme ceux-ci l'ont apprise de Dieu : le christianisme est avant tout une *révélation de connaissance ;* tout ce que les fidèles ont à faire, jusqu'à la fin des siècles, c'est d'apprendre toujours mieux, de s'assimiler toujours mieux ces faits et ces vérités, cette dogmatique éternelle que les écrivains du Nouveau Testament ont rédigée du premier coup et une fois pour toutes.

N'exagérons rien cependant. M. Bonifas entend séparer sa cause de celle de *l'orthodoxie ultra-protestante ;* la Bible ne renferme pas pour lui, comme pour elle, « une dogmatique achevée, de telle sorte que tout développement ultérieur soit illégitime ou impossible. » (p. 40). Ainsi la Bible contiendrait une dogmatique, mais une dogmatique *inachevée*. Qu'est-ce que cela peut bien signifier, une dogmatique inachevée ? Est-ce l'ensemble qui serait inachevé, de telle sorte qu'il fallût y ajouter quelques chapitres faisant défaut ? Est-ce les dogmes particuliers qui seraient inachevés et qui auraient besoin d'être complétés ? En tout cas, on ne voit pas comment la Bible pourrait nous offrir des dogmes inachevés, dans l'ensemble, ni dans les détails si l'on songe que, selon M. Bonifas, « Dieu explique aux écrivains sacrés le plan du salut et leur révèle *tout* le conseil de son amour. Il les met en quelque sorte dans la confidence de ses desseins miséricordieux. Il leur donne, pour ainsi dire, le mot du drame qui se joue dans l'histoire et le sens de *chacun des faits* qui le composent *et qui s'y rattachent*. » (p. 24, 25). Il semble que voilà une dogmatique, qui plus est, une philosophie de l'histoire assez complète : que pourrait-on ajouter pour l'achever ? Et puis, qui donc aurait mission *d'achever* cette dogmatique divine inspirée ? L'auteur a eu soin de nous le dire : « Le couronnement de l'œuvre s'effectue par des théologiens qui sont à une distance infinie. Il y a entre l'histoire des révélations divines et celle de la théologie humaine une différence essentielle et radicale. D'un côté, c'est Dieu qui communique par degrés aux hommes les vérités du salut en même temps qu'il réalise le plan du salut dans l'histoire. De

l'autre, ce sont les hommes qui cherchent à s'assimiler et à exprimer toujours mieux ces faits et ces vérités. » Comment peut-il être question de compléter, d'achever, l'une par l'autre, deux œuvres se distinguant ainsi « par une *différence essentielle et radicale* » ? Aussi, voyez comment le style même de M. Bonifas trahit sa pensée. Vous pensiez que les théologiens avaient à *compléter* la dogmatique biblique inachevée ? Eh bien non ! leur mission est plus modeste encore ; « ils doivent se borner à se l'assimiler et à exprimer toujours mieux ces faits et ces vérités. » La dogmatique, comme le prétend ce que l'auteur appelle l'orthodoxie ultra-protestante — de laquelle il veut en vain se distinguer, — est bien complète, parachevée. Voici encore d'autres déclarations de notre auteur, qui ne laissent aucun doute sur sa pensée : « L'enseignement apostolique, nous dit-il, n'est plus le premier essai de théologie, le premier terme dans la série des systèmes chrétiens, c'est l'*achèvement* de la révélation de Dieu, c'est la *vérité donnée d'en haut*, qui doit être, *jusqu'à la fin des siècles*, l'objet de la foi qui sauve et de fondement de toute théologie chrétienne. » Que veut-on de plus explicite ?

La dogmatique n'est plus dans la Bible à l'état *inachevé*, comme M. Bonifas nous l'a d'abord dit, nous avons l'achèvement de la révélation de Dieu, la vérité donnée d'en haut. On le voit, notre auteur ne se distingue en rien, mais en rien, de l'opinion qu'il prétend répudier comme celle de l'orthodoxie ultra-protestante. Voici une déclaration plus positive encore : Dieu n'aurait pas révélé aux écrivains sacrés la seule dogmatique définitive, mais la philosophie chrétienne, les mystères de l'ontologie divine : « Non seulement, nous dit-on, ce sont des témoins véridiques, qui nous disent ce qu'ils ont vu et entendu et dont le témoignage a une valeur unique, mais ce sont aussi des hommes inspirés, à qui a été révélé *tout le conseil de Dieu*. Ce ne sont pas des historiens seulement, mais des révélateurs (l'auteur a déjà dit *plus complets que Jésus*). Le Saint-Esprit, qui seul sonde les profondeurs de Dieu, leur a découvert ces mystères divins et invisibles qui se cachent derrière les faits de l'histoire évangélique (toute une métaphysique chré-

tienne apparemment ?), et qui donnent seuls aux faits de cette histoire leur portée et leur signification religieuse. En effet, derrière les faits que le témoignage humain peut atteindre, comme la mort et la résurrection de Jésus-Christ, il y a des faits d'un autre ordre qui ne sont accessibles qu'au témoignage du Saint-Esprit ; par exemple le mystère de la croix. Ce sont ces mystères du salut que le Saint-Esprit a révélés aux apôtres et que ceux-ci nous ont révélés à leur tour de la part de Dieu. » (22, 23.) On n'en saurait douter, c'est une dogmatique des plus complètes, des plus achevées, une dogmatique spéculative même, que M. Bonifas trouve dans la Bible. Rien n'y manque, pas même une théorie de droit divin sur le mystère de la croix (sur l'expiation apparemment ?), théorie qui n'est accessible qu'au témoignage du Saint-Esprit. Ce n'est pas la religion, l'Evangile, que le Saint-Esprit enseigne aux simples fidèles, mais les théories les plus hautes, les plus cachées, une dogmatique métaphysique, spéculative.

Encore une fois, que peut-il manquer, que reste-t-il à faire ? En quoi consistera l'histoire des dogmes ? Elle nous fera connaître simplement l'histoire extérieure de ce travail consistant « à s'assimiler et à exprimer toujours mieux » la dogmatique biblique. En un mot, l'histoire des dogmes ne sera que l'histoire de l'exégèse, des commentaires bibliques, tout au plus, l'histoire du travail exclusivement formel, auquel se seront livrés les théologiens, et consistant à systématiser de façons diverses ces dogmes, les matériaux fournis par l'Ecriture.

Or cette histoire-là, ainsi comprise, délimitée, les catholiques peuvent la faire tout aussi bien que les protestants ; ils ont eu également leurs dogmaticiens et leurs exégètes ; pourquoi ne feraient-ils pas aussi sous le nom d'histoire des dogmes, une histoire de l'exégèse et de la dogmatique ?

On voit combien M. Bonifas est loin d'avoir le moins du monde soupçonné, entrevu, ce que la théologie moderne entend par cette science éminemment récente que l'on appelle histoire des dogmes. L'histoire des dogmes pour M. Bonifas est « l'histoire de la fixation et de la systématisation progressive de la vérité chrétienne sous la forme d'articles de foi officiellement

promulgués par l'Eglise et appelés dogmes. » Ainsi la vérité chrétienne, la dogmatique est donnée une fois pour toutes, il n'y a plus qu'à la fixer et à la systématiser peu à peu. Et toute l'histoire se borne à faire le récit, le narré de ce travail de systématisation et de fixation. Quand l'histoire des dogmes n'était que cela, on ne parlait pas d'une histoire des dogmes parce qu'elle n'existait réellement pas ; il n'était question que d'une histoire de l'exégèse et de la dogmatique. L'histoire des dogmes est la série des efforts auxquels se livre la raison chrétienne pour se rendre intellectuellement compte de ces faits religieux dont la conscience chrétienne a fait pratiquement l'expérience. Trois facteurs concourent à la formation du dogme : les données bibliques, la conscience chrétienne, qui les expérimente par le Saint-Esprit, et la raison chrétienne qui, aidée de la philosophie de chaque époque, formule et systématise le tout. Voilà pourquoi l'histoire des dogmes est éminemment faillible, comme toute œuvre humaine. Le dogme n'est nullement révélé. Il est un produit de l'activité de la raison chrétienne, appliquée aux faits religieux révélés par la Bible et dont la conscience chrétienne a vécu. La Bible ne renferme donc aucune dogmatique, achevée ou inachevée, elle est beaucoup mieux que cela : l'histoire de l'œuvre de la rédemption, un foyer de vie supérieur au contact duquel chacun est appelé à se réchauffer et à s'éclairer. La Bible fait incontestablement autorité dans les matières religieuses, mais, tout en provoquant à faire une dogmatique, elle n'est pas autorité en dogmatique, parce qu'elle appartient à une sphère supérieure, à la région du cœur, du sentiment, de la conscience.

Toutes ces distinctions, et beaucoup d'autres encore, échappent à M. Bonifas. Il ne distingue pas entre la religion et la théologie, entre la foi et le dogme. Par contre, il établit une telle opposition entre le naturel et le surnaturel qu'ils ne sauraient plus entrer en contact; ils ne se touchent par aucun bout. Ce ne sont pas les chrétiens qui font la doctrine : d'après notre auteur, elle nous est apportée surnaturellement du ciel ; nous n'avons qu'à nous incliner devant l'Ecriture qui la renferme. « A ses yeux, nous dit M. Bois, parlant de M. Bonifas,

l'Ecriture possédait en elle-même, avant *toute expérience*, une autorité souveraine devant laquelle le théologien, comme le simple fidèle, doit n'avoir qu'une attitude à prendre : s'incliner et obéir ; et que cette autorité se fondait principalement sur des considérations *étrangères à son enseignement*, sur le témoi gnage, sur la prophétie, sur le miracle. » C'est bien là cet antique rationalisme qui a la naïveté de se croire orthodoxe ! Il estime qu'on peut croire à l'Ecriture sans être chrétien, *avant toute expérience*, et *sur des considérations étrangères à son enseignement*. Voilà encore cette apologétique antérieure à Pascal et à Vinet, cette démonstration socinienne, qui prétend prouver l'authenticité de l'Ecriture comme on établit celle des livres d'Homère ou de Virgile ! « Je suis assuré, poursuit M. Bois, que Bonifas n'eût aucunement répudié cette façon de démontrer l'autorité des Ecritures par des preuves externes. Il était convaincu que la révélation s'étant produite dans le cours de l'histoire, pouvait être *constatée et établie comme tout autre* fait historique, par des marques *extérieures* et des documents. » L'assurance de M. Bois est des plus superflues ; le lecteur le moins intelligent se serait à lui seul aperçu de la chose. On sait le reste. « Après avoir rendu témoignage à la révélation, la conscience (c'est M. Bonifas qui parle) doit abdiquer devant elle comme devant une autorité qu'elle a reconnue supérieure et qui doit demeurer souveraine désormais. » Tel est le supranaturalisme de la vieille école de Tubingue : on fait un usage exclusivement formel de la conscience et de la raison ; il n'y a qu'à s'assurer, — par des preuves extérieures, — qu'on possède la doctrine chrétienne dans la Bible, puis à s'incliner devant cette doctrine. Il n'y a pas d'assimilation proprement dite de la vérité : on la reçoit seulement sur la foi des preuves externes. Oh ! sans doute, on n'oublie pas de nous dire que l'homme est fait pour la vérité et que la vérité se démontre en se montrant. Mais à quoi bon cette œuvre surérogatoire ? Ne nous a-t-on pas assez dit que l'Ecriture possède déjà, *avant toute expérience*, une autorité souveraine devant laquelle il ne reste qu'à s'incliner et à obéir ? Passe encore si en tout ceci il ne s'agissait que

d'Evangile, de religion ; avec un peu de bonne volonté de part et d'autre, peut-être réussirait-on à s'entendre ; mais il est bel et bien question de doctrine, de dogmatique; elle est là dans l'Ecriture, la dogmatique ; il ne s'agit que de l'en dégager en l'exposant d'une manière plus complète, plus claire et plus systématique. M. Bonifas est fort explicite à cet égard. Il distingue dans le dogme deux éléments qu'il importe de ne pas confondre. Un élément *objectif* et *divin :* les faits ou les vérités donnés par la révélation biblique, et qui sont les objets de la foi qui sauve. (On est sauvé par la foi aux dogmes ! !) « Un élément subjectif et *humain* : la formule servant à exprimer ces vérités et ces faits. » Est-ce assez clair ? Tout le travail du dogmaticien est exclusivement formel ; le théologien se borne à présenter, dans des formules variables, le contenu permanent, persistant. Et pour que nous ne nous y méprenions pas, M. Bonifas a soin d'ajouter immédiatement : « Le premier de ces éléments, qui constitue le contenu essentiel et religieux du dogme, ne saurait changer, car un fait historique et une vérité révélée demeurent toujours également vrais. On ne refait pas l'histoire, en sorte qu'un fait historique, une fois constaté, reste acquis pour toujours. Et quant aux vérités divines que Dieu nous a révélées, elles sont éternelles et immuables comme lui. » A merveille ! Faites-nous alors une histoire de l'exégèse ou de la dogmatique, mais ne prétendez pas nous donner une histoire des dogmes, c'est-à-dire, comme vous venez de le dire, des vérités éternelles et immuables comme Dieu lui-même. Car enfin, vous vous en êtes bien aperçu, *c'est seulement ce qui change qui peut avoir une histoire.* « Dans l'ancienne église, nous dit M. Bonifas, au quatrième et au cinquième siècle, on considérait le dogme comme une vérité immuable, toujours identique à elle-même, et *qui par conséqnent n'a pas d'histoire.* » Vous avez bien lu, amis lecteurs. Et maintenant, apprenez que M. Bonifas, tout en tenant le dogme pour immuable dans son essence et dans sa substance, exactement comme les hommes du quatrième et du cinquième siècle, prétend de plus *nous donner une histoire de ces dogmes immuables ! !* Nous n'exagérons rien. « Le dogme

ecclésiastique, lisons-nous à la page 15, se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait ou la vérité révélée. On peut l'accepter ou le rejeter; on ne peut le modifier, ce serait le détruire.» Comment faire l'histoire d'une vérité divine, révélée et immuable *qu'on ne peut modifier?* L'histoire doit être exclusivement extérieure, formelle, c'est-à-dire se borner à relater les diverses manières d'exposer, de systématiser, d'agencer les vérités.

Encore une fois, pas plus que Rome, M. Bonifas ne saurait nous donner une histoire des dogmes; il est hors d'état de s'élever plus haut qu'une simple histoire de l'exégèse et de la dogmatique. Tous les reproches qu'il adresse à la méthode catholique tombent en plein sur la sienne. « L'historien catholique, nous dit-il, doit nécessairement admettre l'immutabilité fondamentale du dogme, en même temps qu'un progrès continu et successif dans la manière dont il est défini et développé par l'Eglise. » (p. 35.) M. Bonifas ne s'aperçoit pas qu'il est, lui aussi, condamné au même rôle de chroniqueur. Ce résultat étrange auquel nous arrivons, la négation de l'histoire du dogme, par un auteur qui écrit deux beaux volumes pour la raconter, est des plus naturels. En substituant l'autorité dogmatique de la Bible à l'infaillibilité de l'Eglise, on ne fait que changer de maître et, dans un cas comme dans l'autre, l'autorité tue l'histoire, comme aussi l'histoire montre la vanité des prétentions de l'autorité. La position de Rome est même plus favorable; ceci est capital. Se vantant d'avoir l'esprit chrétien agissant en son sein en permanence, Rome peut, grâce à lui, formuler de nouveaux dogmes, comme celui de l'immaculée conception et celui de l'infaillibilité papale. Pour M. Bonifas au contraire tous les dogmes protestants sont déjà contenus dans la Bible; tout ce que le théologien doit se borner à faire c'est de les exposer, de les systématiser d'une façon plus claire, plus complète. Il y a encore moins histoire des dogmes pour M. Bonifas que pour Rome : car, selon lui, la révélation est décidément fermée, sans retour et sans espoir, avec le dernier écrivain du Nouveau Testament. Les dogmes chrétiens sont donnés d'une façon divine, complète, immuable: il ne

reste plus qu'à les commenter, à les systématiser. Les dogmes deviennent matière archéologique à traiter par le dictionnaire et la grammaire grecque, avec les secours du syllogisme et les diverses ressources de la logique formelle.

II

Le lecteur intelligent aura deviné sans peine ce que peut être une histoire des dogmes conçue dans un tel esprit. Il ne s'agit certes pas de réviser les dogmes au tribunal de l'histoire et de l'Evangile; il n'y a qu'à en faire tant bien que mal l'apologie. Il est généralement admis que la Réformation a eu le tort grave d'accepter les décisions des anciens conciles sans réviser les doctrines de la divinité de Jésus-Christ et de la Trinité, du point de vue de son principe à elle, la justification par la foi. On sait que c'est là une des tâches les plus délicates du moment. M. Bonifas ne se risque pas dans ces hardiesses qu'il tiendrait pour des témérités, j'ai presque dit pour des profanations, portant atteinte au Saint des saints. « Les formules dogmatiques employées par l'Eglise, nous dit-il, page 11, ont été des travaux de défense élevés autour du sanctuaire, des vases protecteurs destinés à conserver le vin généreux de l'Evangile, et à l'empêcher de s'altérer et de se perdre. Bien fou serait celui qui voudrait renverser ces murailles, sous prétexte qu'elles se dressent comme une barrière ! La place démantelée serait bientôt envahie de tous les côtés à la fois. Bien insensé celui qui voudrait briser ce vase, sous prétexte que la matière en est grossière et la forme disgracieuse! La précieuse liqueur se répandrait aussitôt et serait perdue sans retour. » Bienheureux historien qui a conservé tant de candeur et l'innocence de son baptême! Où donc peut-il avoir fait sa théologie qu'on ne lui ait pas enlevé ses illusions déjà sur les bancs de la Faculté? Mais avant de professer l'histoire des dogmes, il faudrait débuter par l'étudier, par en comprendre l'esprit et la portée.

M. Bonifas est au-dessus de ces soucis. Voyez plutôt l'importance capitale qu'il attribue aux anciennes formules trini-

taires, tout en essayant de les émonder tant soit peu. « C'est là, dit-il un mystère *insondable*[1]; mais c'est un mystère de *lumière* et d'amour. C'est un mystère de vie, et toute vie n'est-elle pas un mystère? *C'est une vérité et un fait de révélation qui supportent toutes les autres vérités et tous les autres faits révélés, en même temps que cette doctrine est le centre et le fondement de toutes les vérités philosophiques.* Pour moi, en effet, ce mystère est tout ensemble le fondement du christianisme, celui de la religion véritable, et celui de toute philosophie théiste. Il est le *fondement*[2] *du christianisme*, car, sans la Trinité, la rédemption de l'homme est impossible. Pour racheter l'homme, il faut un fait objectif, qui s'accomplisse dans l'histoire, et qui soit la contre-partie et la réparation du fait historique de la chute. Cet acte réparateur ne peut être accompli ni par un homme, ni par un ange, ni par aucun être créé, mais seulement par Dieu lui-même, devenu le Fils de l'homme et le second Adam. Il faut donc qu'il y ait, à côté de Dieu, son Verbe, son Fils, qui, dès le commencement a dit au Père : « Me voici pour faire ta volonté. » — Il est clair que dès qu'on croit à une métaphysique révélée on n'en saurait trop prendre. Et voilà comment, sur les bords du Tarn, on revient tout doucement aux hautes doctrines calvinistes, à ce conseil du salut, à cette délibération trinitaire dont on ne veut plus entendre parler sur les bords de l'Hudson, ni dans les séminaires ci-devant calvinistes de la Nouvelle-Angleterre !

J'en passe et des meilleurs. M. Bonifas va nous faire connaître Dieu en lui-même; il commettra ingénument un péché éminemment philosophique dont les théologiens se sont toujours défendus, bien qu'ils y soient aussi tombés, en ne s'en tenant pas à Dieu comme révélé.

« Ceci nous amène, poursuit notre auteur, à constater la portée *philosophique* de la doctrine scripturaire de la Trinité. Seule elle fonde le *théisme* véritable. Seule elle sauvegarde la personnalité et la vie en Dieu. Seule elle nous permet d'é-

[1] C'est nous qui soulignons, pour nous dispenser d'entreprendre la critique.

[2] Là c'est l'auteur qui souligne.

chapper au panthéisme, qui est la négation du Dieu personnel, et au déisme, qui est la négation du Dieu vivant. La singulière puissance de fascination que le panthéisme a exercée de tout temps sur les esprits et sur les âmes s'explique parce qu'il répond à un profond besoin de notre cœur et de notre pensée, le besoin de la vie et du mouvement en Dieu. Il nous faut un Dieu qui ne soit pas une abstraction vide et froide, un être immobile et mort, mais un être vivant, qui soit activité et amour, qui se suffise à lui-même et qui n'ait pas besoin du monde pour être éternellement activité, amour et vie. Tel est le Dieu des Ecritures. C'est ce Dieu-là qui seul peut être Créateur au vrai sens de ce mot, car seul il peut créer un monde de liberté et intervenir, par un libre effort de son amour, pour réparer les désastres de la liberté. Le surnaturel dans la création est la condition et le gage du surnaturel dans l'histoire. »

Et voilà ! Le symbole d'Athanase devient ainsi le grand antidote du panthéisme qui nous fascine. Pour nous soustraire à un être immobile et mort, on le fait évoluer en lui-même, à l'instar de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse des hégéliens. On prétend nous dire par le menu ce que Dieu faisait avant la création du monde. On posa un jour cette question-là au docteur Martin Luther et chacun sait par quelle charmante boutade il répliqua : « Dieu, s'écria-t-il, préparait des verges pour châtier d'importance ceux qui posent de pareilles questions indiscrètes. » De pareilles fins de non-recevoir ne sont pas à l'usage de l'ancien professeur de Montauban, qu'on nous représente comme éminemment sobre, pondéré. Pour croire, il a absolument besoin de savoir ce que Dieu faisait de toute éternité, avant d'avoir créé le monde. Et il trouve sa satisfaction dans la mythologie métaphysique de la philosophie spéculative. Et qui plus est, ce Dieu évoluant de toute éternité d'après le rythme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse nous est présenté comme le Dieu de la sainte Ecriture ! !

Est-ce au moins tout ? Pas encore ! L'auteur s'éprend d'un tel amour pour le symbole *Quicunque* (faussement attribué à Athanase) qu'il fait appel aux mérites littéraires du document

pour s'expliquer comment il s'est maintenu dans le protestantisme.

« En premier lieu, sa forme n'est pas sans beauté, sans poésie, sans grandeur; ses formules magistrales se déroulent avec une symétrie majestueuse.

» Il y a dans cette répétition rythmique des mêmes tours de phrase et des mêmes mots, dans ces antithèses qui se heurtent et se correspondent, pour se fondre ensuite en une grandiose unité, quelque chose qui frappe vivement l'esprit et parle puissamment à l'imagination. On dirait une pieuse litanie dont le refrain berce et charme l'oreille et la pensée, et qui s'empare peu à peu, par la répétition même de ce refrain, de l'âme tout entière. La langue latine contribue merveilleusement à produire cette impression, grâce à sa concision toute lapidaire, si admirablement propre à sculpter en quelque sorte et à ciseler la pensée, à l'enfermer en quelques paroles brèves, qui se fixent comme d'elles-mêmes dans la mémoire. »

Décidément M. Bonifas est un émule de Chateaubriand : on croit entendre le poète breton, en son *Génie du christianisme*, célébrant la poésie du catholicisme qu'il donne pour l'Evangile.

Et ce n'est pas assez. M. Bonifas chante à son tour un dithyrambe en l'honneur de la maxime : *credo quia absurdum*. Vraiment, c'est le bouquet.

« Il n'y a pas jusqu'aux contradictions qui éclatent *à chaque ligne*, et que les rédacteurs du symbole y ont accumulées *comme à plaisir*, qui ne contribuent à fortifier encore cette religieuse impression. A ce point de vue, ces contradictions ne sont qu'une vérité et une beauté de plus (!) C'est un effort grandiose pour exprimer l'inexprimable. C'est une lutte corps à corps avec l'infini. C'est *un gigantesque et audacieux défi jeté à la raison humaine*, qui s'abat, impuissante et éperdue aux pieds du Dieu qu'elle contemple et adore sans pouvoir le comprendre. Rien de plus éloquent, à cet égard, que ces reprises quatre fois répétées : « *et tamen* » qui sont comme le flux et le reflux de l'océan infini dans lequel se perd et s'abîme la pensée. Tout cela correspond à un instinct profond de

l'âme humaine. L'homme n'adore que ce qui le dépasse. (Voy. p. 86, 87.)

On nous affirme que cette métaphysique contradictoire à plaisir, l'auteur en convient, a eu un grand mérite. Elle a conservé le Dieu vivant. Nous n'y contredirons pas, pourvu qu'il soit bien entendu que ce fut à l'usage des contemporains de la rédaction du symbole. Mais c'était justement là une occasion excellente, pour un historien, de faire comprendre que le dogme est éminemment changeant et variable. Ce n'est pas en effet par de pareilles formules, même retouchées, édulcorées, qu'on nous ramènera au Dieu vivant, nous Occidentaux du XIXe siècle. En face de ce gigantesque défi jeté à la raison humaine, elle aura mieux à faire, la raison, qu'à s'abattre impuissante et éperdue. Elle passera outre, sans daigner s'arrêter. Nous serions assez curieux d'apprendre si tous les étudiants de Montauban qui ont entendu ces belles choses ont été séduits et fascinés, au point d'être amenés à faire campagne en faveur du synode officieux? N'y en aurait-il peut-être pas eu d'assez peu accommodants pour se dire que la dogmatique protestante et la dogmatique catholique, avec leur gigantesque défi jeté à la raison humaine, se valent à s'y méprendre? N'ont-ils pas été conduits à se dire qu'il valait mieux, pendant qu'on était jeune encore, se faire une carrière dans laquelle on pût professer des théories moins étranges, moins bizarres que cette prétendue doctrine scripturaire, condition de salut pour les ignorants, les femmes et les petits enfants, s'il faut en croire certains doctes professeurs? Il y a quelque quarante ans, une célèbre faculté de théologie avait la réputation de faire des orthodoxes par la nullité de son enseignement scientifique, la platitude de son rationalisme vulgaire, retardataire et sans horizon. Il ne faudrait pas que le vent changeât, que par de stériles efforts pour sauver des lambeaux du système orthodoxe, on jetât la jeunesse dans une direction contraire. Qu'on se le dise bien, ce ne seraient pas précisément des fruits secs ces, renitents qui seraient perdus pour la théologie.

Si ces antiques contradictions sont, pour parler avec M. Bo-

nifas, ces murailles que les fous seuls peuvent songer à renverser, nous lui répondrons que la forteresse est déjà prise, démantelée. Il est surprenant qu'un professeur de l'histoire des dogmes puisse ignorer les faits à ce point-là. La précieuse liqueur qui est censée renfermée dans ces vases « à la matière grossière et à la forme disgracieuse » est répandue sans retour ; ces formules barbares sonnent sec. Le piétisme théologique perd son temps et sa peine à vouloir renfermer à nouveau le vin généreux de l'Evangile dans ces outres percées.

Nous sommes contraint de porter le même jugement sur la solution que M. Bonifas nous propose du problème christologique. Il prétend conserver, cela va sans dire, les bases posées par les premiers conciles, mais sortir de l'impasse, dans laquelle les pères de l'Eglise nous ont engagés, par un expédient, celui de la Kénose, pas celle de Gess, mais une variante. M. Bonifas s'en tire par une histoire; c'est à se croire non sur les bancs de la faculté montalbanaise, mais sur ceux d'une école du dimanche. « Il en est, nous dit-on, du Fils de Dieu, vivant ici-bas une vie d'homme pour accomplir le salut de l'humanité, comme d'un fils de roi qui aurait voulu prendre la place du fils d'une pauvre veuve et faire pour lui son service militaire. Il se soumettrait à toutes les exigences de la vie du soldat. Il porterait l'uniforme, mangerait à la caserne, ferait la course et l'exercice, et, en cas de guerre, il irait au feu à la place de celui dont il est le remplaçant volontaire. Cela l'empêcherait-il d'être le fils de roi? En serait-il moins l'héritier de son trône? Et, tout en faisant le métier de soldat, n'aurait-il pas le sentiment de la grandeur de sa naissance? Ne saurait-il pas ce qu'il est, ce qu'il a été et ce qu'il est appelé à être un jour? Et ne pourrait-il pas le dire à quelques amis qui deviendraient les confidents de son secret et lui donneraient dans l'intimité le nom de seigneur et les titres qui sont les siens? Ne pourrait-il pas correspondre avec son père, lui demander à l'occasion une faveur pour tel de ses camarades, avec la certitude que sa demande serait accueillie, parce que son père n'aurait rien à lui refuser » (p. 166, 2d vol). Ce n'est pas plus difficile que cela : grâce à cette historiette, toutes les difficultés s'éva-

nouissent. Jésus demeure un Dieu voyageant sur la terre à la faveur d'un incognito qu'il ne trahit qu'à quelques intimes, tout en faisant entre temps « son métier de soldat, » tout en jouant son rôle d'homme à la faveur d'un déguisement humain. Et l'on croit avoir échappé au docétisme ! !

Décidément les éditeurs d'œuvres posthumes ne sont pas toujours assez attentifs aux mauvais tours qu'ils peuvent jouer à leurs héros. N'adressons pourtant pas de reproche à M. Bianquis ; il nous a rendu un grand service en reproduisant, en note, quelques mots du premier cours que M. Bonifas a supprimés la seconde fois qu'il a donné ses leçons. Le point de vue supranaturaliste, intellectualiste est manifestement plus accusé dans la note que dans le texte définitif. Dans la note, l'auteur s'élève contre ceux qui voient dans la doctrine un fait secondaire. Cette suppression indiquerait-elle que M. Bonifas n'avait pas dit son dernier mot ? S'est-il aperçu que son point de vue est intenable ? Aurait-il encore pu évoluer pour aboutir au spiritualisme, si différent de son intellectualisme ? Nous en accepterions volontiers l'augure, si, dans ces matières, de légères nuances de rédaction pouvaient tirer à conséquence, alors qu'il s'agit de changer du tout au tout. Mais nous l'avouerons sans honte, ni détour : nous n'avons pas eu le courage de poursuivre notre étude pour voir s'il y aurait dans ces volumes d'autres traces de mouvement d'esprit. Nous avons noté au passage une excellente critique de l'anthropologie d'Augustin, puis nous nous sommes arrêté dans notre lecture. Si quelqu'un peut nous signaler d'autres perles égarées dans ces volumes, nous en accueillerons la nouvelle avec grand plaisir. Quant à nous, nous nous sommes cru dispensé de chercher. Après avoir plongé la sonde au cœur même de l'œuvre, nous avons su amplement à quoi nous en tenir. Et puis, pourquoi ne l'avouerions-nous pas ? Il s'agissait de ménager nos nerfs. Et voilà comment nous nous croyons autorisé à fermer ces beaux volumes en leur appliquant un mot prononcé par M. Bonifas, au sujet de l'*Histoire des dogmes*, de MM. Haag : « Je n'ose la recommander tant elle me paraît insuffisante » (p. 58).

Deux échecs sur un sujet de telle importance, dans une même génération ! c'est incontestablement beaucoup trop. L'ouvrage de M. Bonifas, bien loin de combler une lacune, ne fait que la constater, n'en déplaise aux étourdis qui se contentent de l'enseigner sans entrer, sans se demander ce que peut bien être un dogme et comment il se fait qu'il ait une histoire. Ce n'est pas sans tristesse qu'on doit se dire qu'après être nés depuis bientôt un demi-siècle à la vie théologique, nous pouvons encore être aussi arriérés. Certes l'étude des questions critiques est chez nous plus avancée que jadis. Mais comment se fait-il que nous comprenions encore si peu tout ce qui se rapporte au dogme ? On nous donne à cette heure une histoire des dogmes digne des jours anciens où parut, sur le *Pentateuque*, un livre auquel il suffira d'avoir fait allusion ! Mais que fait-on dans nos facultés de théologie ? A quoi s'occupent nos jeunes étudiants qui ont de la pensée, de la réflexion et une certaine portée d'esprit ? Ici qu'on veuille bien nous comprendre : toutes les opinions sont libres et loin de nous la moindre ombre d'intolérance. Qu'on nie toute histoire des dogmes, toute dogmatique scientifique, en se cantonnant dans une modeste théologie biblique, sans prétention et sans étroitesse, nous n'avons rien à objecter. Ce peut être là, pour quelques esprits, une tente-abri pour traverser le désert à l'heure présente; mais ce que nous n'admettons pas, c'est qu'on puisse nous parler d'une histoire des dogmes, tout en donnant une définition des dogmes qui ne lui permet pas d'avoir d'histoire; c'est qu'on prétende faire à Rome des objections qui tombent en plein sur celui qui les adresse; c'est qu'on reproche au catholicisme de n'avoir pas une histoire des dogmes, alors qu'il peut en avoir une plus aisément que le protestantisme, compris à la façon de M. Bonifas. Ce qui nous passe, c'est que de pareilles méprises puissent s'étaler deux ou trois fois avec complaisance dans la chaire d'un professeur, alors qu'il suffirait d'avoir assisté au trois ou quatre premières leçons d'un cours définissant, avec clarté et précision, ce qu'est le dogme et son histoire, pour les voir se dissiper chez tout étudiant d'une portée

d'esprit ordinaire. Encore une fois que peut-on bien faire dans nos facultés de théologie, qu'on déclare être si prospères et en tout cas trop nombreuses?

Les MM. Haag nous donnent une histoire qui aboutit à la dissolution, à la négation de tout dogme. M. Bonifas, à son tour, avance une définition du dogme qui ne lui permet pas d'avoir d'histoire. Après ces deux échecs de l'extrême gauche et de l'extrême droite, qui donc nous retracera une vraie histoire, les vicissitudes d'un dogme qui, tout en changeant, réussisse à se maintenir, sinon dans sa lettre du moins dans son esprit? Voilà certes de quoi tenter l'ambition théologique des jeunes gens qui se sentent du souffle, de la dialectique et de la sévérité d'esprit, et qui éprouvent, par-dessus tout, le besoin de se rendre scientifiquement compte de ce qu'ils croient. Si c'est trop exiger que de demander une histoire générale, originale et complète, faisant époque,— il ne faudrait pour cela rien moins qu'une vie entière, — nous sommes prêt à nous contenter de beaucoup moins. Une simple introduction nous suffira amplement. Qu'un étudiant, un candidat de valeur, choisisse pour objet de thèse de licence ou de doctorat ce simple sujet : *Le dogme, sa définition et son histoire.* Nous ne connaissons pas d'étude plus actuelle, plus importante, pour nous arracher à la confusion inextricable dans laquelle nous nous débattons depuis trop longtemps.

Après avoir constaté un dissentiment si profond, nous sommes heureux de pouvoir dire, en finissant, avec M. Bonifas : « L'histoire des dogmes nous aidera à comprendre la crise théologique que nous traversons. Nous apprendrons à apprécier les diverses tendences qui se trouvent en présence, en les voyant à l'œuvre dans le passé. Nous saurons mieux alors discerner l'erreur et la vérité, apercevoir le péril pour l'éviter et la voie du salut pour la suivre, et préparer ainsi un meilleur avenir. »

ÉTUDES CRITIQUES
DE DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

M. Gretillat a mené à bonne fin la partie principale de son *Exposé de théologie systématique.* Sa dogmatique, dont le premier volume a paru en 1888, n'a été achevée que peu de mois après le terme annoncé primitivement par l'auteur. Quel que soit le jugement que l'on porte sur l'œuvre théologique du savant professeur de Neuchâtel, il faut tout d'abord le féliciter et le remercier du courage et de la persévérance qu'il a apportés à l'accomplissement d'une tâche qui pendant longtemps avait découragé ou rebuté les théologiens des pays de langue fran-

[1] *Exposé de théologie systématique,* par A. Gretillat, professeur de théologie à la Faculté indépendante de Neuchâtel. Tome IV : Dogmatique. II Sotériologie. Eschatologie. 1 vol. in-8°, 639 pages. Neuchâtel, 1890. — Les pages qui suivent étaient sous presse lorsque je reçus l'ouvrage que vient de publier M. le pasteur Arnaud, *Manuel de dogmatique ou exposition méthodique et raisonnée des doctrines chrétiennes,* Paris, Fischbacher, 1890, 1 vol. in-8° XI, 500 pages. — Le double caractère de ce livre a été indiqué par l'auteur lui-même dans son avant-propos : « C'est un témoignage que, sur la fin d'un ministère de quarante années, nous nous sommes senti pressé de rendre aux vérités éternelles, qui ont fait l'aliment de notre vie, le fondement de nos espérances et l'objet de nos enseignements.... Nous n'avons pas écrit pour les savants et les théologiens de profession. Nous nous adressons à un public plus étendu, ou, si l'on veut, moins privilégié, mais également intéressant. Nous écrivons pour les simples pasteurs, nos chers collègues dans le ministère, les évangélistes

çaise. Il y avait là, selon le cliché traditionnel qui cette fois se trouve être une vérité, une lacune qui demandait à être comblée et que M. G. a essayé de remplir. Tous ceux qui ont cultivé ne fût-ce qu'un modeste coin du champ immense qui s'appelle la dogmatique, savent combien est considérable et difficile le travail qui a l'ambition d'embrasser dans sa totalité l'exposé de la doctrine chrétienne. C'est vers ce centre que viennent converger toutes les grandes lignes des recherches théologiques, exégèse, critique sacrée, théologie biblique, histoire des dogmes, philosophie religieuse, analyse psychologique et morale. Un exposé scientifique du dogme chrétien implique et suppose un ensemble si vaste et si complexe d'études et de travaux que, pour suffire aux exigences d'une tâche semblable, il faut dominer presque toutes les branches de la théologie.

Il n'est pas étonnant qu'une œuvre pareille soulève des discussions. Je suppose que l'auteur n'en sera pas surpris et qu'il ne s'en plaindra point. Une controverse loyale et sérieuse est toujours préférable à l'oubli de l'indifférence ou à la conjuration systématique de la paresse et de la peur. M. G. est le représentant d'une théologie qui a eu sa raison d'être et qui a rempli sa mission scientifique et religieuse. Son livre vaut la peine d'être examiné avec soin et discuté avec franchise. Ceux-là même qui sont aux antipodes de ses principes et de sa méthode se priveraient de nombreux et utiles enseignements, s'ils négligeaient de prendre connaissance d'un système qui, pour appartenir au passé, n'offre pas moins un intérêt de pre-

et les laïques cultivés qui, sans vouloir aborder les questions ardues de la dogmatique, désirent néanmoins connaître celles que tout chrétien tant soit peu instruit ne nous semble pas devoir ignorer. » D'après ces lignes, il n'est pas permis d'appliquer à l'ouvrage du vénérable président du consistoire de Crest la mesure que comporte ou que réclame le traité aux allures plus scientifiques de M. Gretillat. Cependant il serait injuste d'ignorer la louable et courageuse tentative de M. Arnaud. Dans nos articles suivants nous aurons fréquemment l'occasion d'aborder et de discuter l'une ou l'autre question traitée dans le *Manuel de dogmatique* qui, sur bien des points, se rencontre avec l'*Exposé de théologie systématique.*

mier ordre à ceux qui s'enquièrent des nécessités présentes et des besoins actuels de notre théologie évangélique.

Le caractère de l'ouvrage de M. G., son point de vue général, sa méthode dogmatique sont connus par les volumes déjà parus de l'*Exposé de théologie systématique*. L'auteur n'a pas modifié sa première manière. Les observations qu'on lui a présentées ne l'ont guère troublé, en tout cas elles ne l'ont pas fait dévier de sa ligne primitive. Aucun de ses critiques ne s'en étonnera. Il y avait dans les pages les plus risquées de M. G. une fermeté d'allure et un accent de conviction propres à enlever toute illusion à quiconque aurait eu des ambitions ou des velléités de convertisseur. La ténacité avec laquelle le courageux dogmaticien maintient ses positions les plus menacées offre d'ailleurs un double avantage. D'abord elle imprime à son ouvrage le cachet d'une forte et vivante unité. Quelle inconséquence, en effet, si, après avoir pratiqué la méthode d'autorité, l'auteur avait subitement adopté la méthode historique et expérimentale ; si à l'infaillibilité plénière et à l'inspiration verbale des Ecritures il avait substitué l'autorité religieuse de la révélation et l'intelligence historique des documents scripturaires ; si, scolastique et conservateur en traitant de Dieu, de l'homme et du monde, il s'était mis à innover en parlant de la personne du Christ ou des destinées futures de l'humanité et de l'univers ! Incapable de pareils revirements, M. G. a voulu aussi mettre à l'aise ses lecteurs et ses critiques en leur concédant généreusement la liberté qu'il avait revendiquée pour lui-même. Il comprendra mieux que personne que ceux qui se sont permis de le juger persistent également dans leurs opinions et qu'ils font, comme lui, acte d'impénitence finale. Il ne m'en voudra pas si je lui confesse à mon tour que son aimable et franche explication[1] ne m'arrache aucune rétractation, et que si j'avais encore à lui adresser une épître sur les principes fondamentaux de sa dogmatique, je serais exposé à de continuelles redites[2]. Faut-il donc renoncer à toute discussion et couper court à des débats qui ris-

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, année 1889, p. 80-89.

[2] Voir *Revue*, année 1888, p. 583-610.

quent de ne pas aboutir? Je ne le pense pas. Une controverse scientifique, pour n'obtenir aucun résultat immédiat et palpable, reste rarement sans fruit si elle est engagée dans un esprit sincère et sérieux. C'est quelque chose, en pareille matière, que d'entendre et d'apprécier l'opinion de son contradicteur, de peser ses motifs, de comprendre ses arguments et sa méthode. Il arrive parfois qu'un échange d'idées, tout en laissant subsister de profondes divergences d'opinion, rapproche les cœurs et établit ou découvre, par delà les abîmes théologiques peut-être infranchissables, une communion de foi et de vie bienfaisante et précieuse aux deux parties.

M. G. n'a pas voulu renoncer à ce qu'il a appelé lui-même sa *néologismomanie*[1]. La qualité littéraire qu'il recherche avant tout est « celle qui consiste à dire le plus de choses possible, le plus clairement possible, dans le moins de mots possible et dans l'ordre le plus rationnel possible[2]. » Sur « l'ordre rationnel » des matières il sera permis d'exprimer bien des doutes ou des inquiétudes, mais il faut rendre hommage à la clarté qui règne dans la dogmatique de M. G. Souvent cette clarté, je me hâte de le dire, porte plutôt sur les expressions et jusque sur les termes les plus « abracadabrants » de l'auteur que sur le fond même des doctrines. Celles-ci ne sont pas toujours aussi lucides que le vêtement qui les enveloppe. Ce que nos anciens dogmatistes disaient de la *perspicuitas* de l'Ecriture sainte s'applique rigoureusement à la dogmatique de M. G. : *Clara dicitur Scriptura sacra non ratione rerum, sed verborum, quia res inevidentes etiam claris verbis proponi possunt* (HOLLAZIUS). Si cette clarté-là est une des propriétés caractéristiques de la Bible, personne ne contestera qu'il ne se trouve dans le livre de M. G. des passages strictement bibliques ; sa théorie de la *kénose* est du nombre, et il est certain que l'auteur excelle à développer clairement des sujets que l'excellent et vénérable Hollazius appelait avec respect *res inevidentes*. Aux réflexions que m'avait suggérées la première partie de la dogmatique de M. G. et qu'a confir-

[1] *Revue*, année 1889, p. 81.
[2] Ibid. p. 82.

mées pleinement le présent volume, je prends la liberté d'ajouter une question. Le professeur s'est-il assez souvenu que parmi ses lecteurs il se trouvera certainement un grand nombre d'étudiants en quête de méthodes scientifiques et d'instruments de travail? A-t-il assez tenu compte des besoins intellectuels et des nécessités pratiques de cette classe de lecteurs? Leur a-t-il fourni les moyens d'information et au besoin de contrôle, en leur indiquant avec toute la netteté désirable les ouvrages capitaux sur chacune des questions traitées par lui? Rien de plus indigeste et de plus inutile qu'une longue nomenclature de titres de livres dont trop souvent le lecteur ne sait que faire, mais rien de plus précieux qu'une orientation sommaire sur le champ à parcourir. M. G. est en possession d'une vaste et minutieuse érudition, et les citations les plus variées sont semées dans son volume; mais la plupart de ces indications bibliographiques sont arbitraires, faites au hasard de l'exposition dogmatique, dépourvues de toute explication et de tout éclaircissement. L'index bibliographique du premier volume (p. 287-352) ne saurait combler la lacune que je signale; il est à la fois trop touffu et trop incomplet, et le débutant surtout se perd dans le dédale au milieu duquel le conduit l'auteur.

Mais laissons ces détails et abordons le contenu de l'imposant volume que M. G. offre à notre étude. Qu'il me soit permis de ne pas m'en tenir à un simple compte rendu. Je voudrais, en analysant l'ouvrage, appeler l'attention sur quelques points importants, questions de méthode ou de doctrine, et esquisser en passant quelques courtes études critiques de dogmatique protestante. Peut-être ne sera-t-il pas trop difficile de marquer à cette occasion les divergences qui distinguent ce que j'ose appeler la théologie du passé, et celle qui me paraît commandée par les besoins de l'heure présente et par le développement contemporain de la pensée chrétienne[1].

[1] Je n'ai garde d'oublier, comme le soupçonne M. G., que ce « que l'an de grâce 1888 (1891) peut trouver étrange ne mérite pas cette épithète pour cela, et que ce qu'il déclare hors de doute pour tous les esprits non prévenus, n'est pas encore acquis pour chacun au débat »

PREMIÈRE ÉTUDE

La préparation du salut[1].

I

Le second tome de la dogmatique de M. G. traite de la *sotériologie*, ou doctrine de la création pneumatique dans la première venue de Christ, et de l'*eschatologie*, ou doctrine de la création physique à la fin des temps[2].

« La sotériologie est la partie centrale de la dogmatique. Le christianisme est la religion du salut ou il n'est pas ; la théologie est la science du salut ou elle n'est pas[3]. » Malgré la prédilection de M. G. pour l'eschatologie, malgré les copieux développements qu'il a donnés à la science des choses finales, il a réservé à la sotériologie la plus large place dans son volume[4].

Comme « le salut prédit et promis dès les origines de l'humanité n'a été accordé qu'au terme d'une longue attente, » il

(*Revue*, 1888, p. 85) ; et je ne crois pas avoir jamais écrit une ligne, une seule, qui puisse autoriser et justifier la théorie de la révélation que m'attribue M. G. (*ouv. cit.* p. 85).

[1] Dans son *Manuel de dogmatique* M. Arnaud consacre le premier paragraphe de son chapitre sur la rédemption à la *préparation providentielle de la rédemption* (voy. ouvrage cité, p. 258-268). Il fait à la « gentilité » la part plus grande et plus belle que celle que lui assigne M. G. Il essaye de montrer, à l'aide de citations souvent heureusement choisies, que les païens avaient la secrète intuition de l'existence d'un seul Dieu, que la notion de salut et de sauveur ne leur fut pas étrangère, enfin que l'on retrouve chez tous les peuples l'institution des sacrifices. Sans doute l'auteur est resté à la surface et n'a pas examiné avec assez de rigueur la portée et la signification des analogies qu'il a signalées ; mais il a rendu justice à la valeur pédagogique des religions païennes et les observations qu'il présente peuvent servir de complément à la page beaucoup trop sommaire de M. G. Par contre, celui-ci est bien autrement abondant et complet dans son étude sur la religion d'Israël.

[2] Cf. *Dogmatique*, tome I, p. 22.

[3] Tome III, p. 1. Comp. tome II, p. XVI, p. 9. Tome I, 166 sq, 174 sq.

[4] La sotériologie, p. 4-513 ; l'eschatologie, p. 515-624.

faut distinguer, en premier lieu, « l'ensemble des choses divines et humaines qui ont concouru durant les siècles de l'histoire ancienne à l'avènement du Fils de Dieu en chair, » et ensuite, « l'accomplissement, la réalisation complète de l'idée divine dans l'histoire de l'humanité. » En d'autres termes, la sotériologie se divise en deux sections : 1° De la préparation du salut dans l'ancienne alliance [1]; 2° De l'accomplissement du salut dans la première venue de Jésus-Christ [2].

L'auteur motive et justifie en termes excellents la subdivision qu'il propose. Il affirme « l'harmonie de principe qui préside à l'une et à l'autre alliance, » et il exclut toute conception qui les opposerait comme représentant, l'une, la sainteté et la justice, l'autre, la grâce. C'est la grâce qui se révèle dès le début comme le facteur prédominant des rapports entre Dieu et l'humanité, et sous le régime légal même, c'est par les attributs exprimant les différents aspects de la grâce divine envers l'homme que Dieu aime à résumer la définition qu'il fait de lui-même [3]. »

Malheureusement, dans le cours de son exposition, M. G. ne s'est guère souvenu des principes qu'il a énoncés avec tant de netteté et de décision. Qu'on lise, en effet, avec toute l'attention qu'elle réclame, la section consacrée à « la préparation du salut dans l'ancienne alliance, » les réserves et les critiques surgiront à chaque pas.

Il est permis, d'abord, de soulever une question qui, purement formelle en apparence, porte en réalité sur le contenu essentiel et le principe constitutif de la sotériologie chrétienne. S'il convient de distinguer entre la préparation et l'accomplissement du salut, est-il juste de coordonner l'une et l'autre et de leur attribuer ainsi logiquement la même importance? L'auteur, qui se complaît dans les divisions et les subdivisions à l'infini, ne devait-il pas faire ressortir par le plan général et le groupement des matières, que l'objet propre de la dogmatique chrétienne, ce n'est pas la préparation, mais l'accomplissement du salut? Placer sur le même plan la préparation progressive et la réalisation historique de l'œuvre ré-

[1] Pages 4-137. — [2] Pages 137-515. — [3] Page 2.

demptrice, n'est-ce pas enlever à celle-ci son caractère original et sa souveraine importance? Evidemment il ne fallait traiter la première question que « de profil » et « dans l'intérêt de la seconde[1]; » c'est une usurpation que de faire à la période préparatoire les honneurs d'une section spéciale à l'instar de la période d'accomplissement. J'ose même aller plus loin et soutenir que, dans un traité de dogmatique chrétienne, il est indispensable de partir du fait du salut réalisé en Jésus-Christ. « L'ensemble des choses divines et humaines qui ont concouru à la venue du Fils de Dieu[2] » ne s'éclaire de son vrai jour que si on le place sous la lumière de l'accomplissement; c'est du point d'arrivée et du sommet atteint qu'il convient de contempler la route parcourue et d'en mesurer les étapes successives. Tel est bien l'angle sous lequel les écrivains du Nouveau Testament envisagent les temps antérieurs à l'avènement de Celui qui a été la fin de la loi et de la prophétie; tel est le point de vue de la conscience chrétienne qui, en possession de la grâce du salut, n'a pas à revivre et à refaire toute l'histoire d'Israël et des gentils, puisqu'elle a trouvé, dans l'expérience même de la rédemption, la clef des destinées de l'humanité naturelle.

M. G., son livre en fait foi en plusieurs endroits, ne contestera pas la justesse et la fécondité de l'idée maîtresse que nous suggère l'étude de tous les documents du Nouveau Testament; mais cette idée, il ne l'a pas mise à la base de sa division, et elle ne l'a pas guidé dans les recherches auxquelles il s'est livré en retraçant l'histoire de la pensée et de l'action rédemptrice sous l'ancienne alliance et au sein du paganisme. C'est que M. G. n'a pas été assez complètement scripturaire, assez largement biblique. Les déclarations de Jésus sur la loi et les prophètes, la philosophie de l'histoire esquissée d'une façon si magistrale par l'apôtre Paul, les aperçus tour à tour ingénieux ou profonds de l'épître aux Hébreux, les lumineuses et saisissantes perspectives qu'ouvre mainte parole du quatrième évangile, que de ri-

[1] J'emploie à dessein les expressions de l'auteur. (Voy. tome II, p. 22.)
[2] Tome III, p. 2.

chesses dont le dogmaticien pourrait tirer parti s'il réussissait ou consentait à saisir l'ensemble des conceptions bibliques et à en rendre le *consensus* religieux ! Ici comme ailleurs, M. G. a désarticulé le vivant organisme de l'Ecriture, pour en tirer des *dicta probantia* qu'il a répandus dans les paragraphes de ses chapitres ; il a reculé devant la tâche plus délicate et plus élevée que lui imposait la saine intelligence de la théologie biblique : il n'a pas su ou voulu dégager du saint livre les notions caractéristiques qui, sous des formes variées, constituent la substance religieuse de la révélation chrétienne. Sans doute M. G. enregistre consciencieusement une série de passages à l'appui de ses assertions, mais il les détache de leur contexte pour les ériger en articles de loi, en formules empruntées à un code inspiré et infaillible. Qu'en résulte-t-il ? C'est que trop souvent M. G. substitue une citation isolée à une vue d'ensemble et qu'il pense avoir établi une doctrine en alléguant un texte. Lisez, par exemple, les quelques lignes consacrées à la « préparation du salut dans la gentilité [1], » vous y trouverez l'indication de quatre passages [2], suivis de quelques réflexions judicieuses, mais sans lien essentiel avec les citations précédentes. Une page à peine pour la gentilité, cent vingt-sept pages pour le peuple élu, cette disproportion à elle seule a de quoi surprendre, et quelque important que soit le rôle qu'on assigne à Israël dans l'économie du salut, il n'est guère admissible *a priori* qu'on puisse traiter ainsi toute la « gentilité » de quantité négligeable. Cette présomption se transforme en certitude dès qu'on consulte le Nouveau Testament. A s'en tenir uniquement à l'apôtre Paul, on trouve dans les *Romains*, dans les *Galates*, dans les *Actes*, non pas un ou deux passages, mais une conception générale, ou plutôt quelques aperçus très originaux et très intéressants sur la destination des Gentils pendant la période préparatoire de l'histoire du royaume de Dieu. En exposant ces conceptions, en les étudiant dans leur relation mutuelle, en les rapprochant d'autres indications du Nouveau Testament, il est possible, sinon aisé, d'arriver à une philosophie chrétienne de l'histoire du paga-

[1] Pages 8-9. — [2] Jean I, 9; Rom. II, 14-15; Act. XIV, 17; cf. Act. XVII, 27.

nisme, philosophie infiniment plus riche et plus large que le court fragment résumé par M. G. dans une formule qui méritait d'être expliquée et développée : « La préparation du salut a été dans la gentilité essentiellement négative quant au fond et positive seulement quant à la forme, tandis qu'elle a été en Israël essentiellement négative quant à la forme et positive quant au fond[1]. »

Un usage plus complet et plus conséquent de la théologie biblique eût rendu un autre service encore à M. G. Il lui eût été plus facile de démêler et de retenir le fond essentiel des textes bibliques, en se gardant de canoniser la forme passagère qu'a revêtue la foi d'Israël. Le départ entre le noyau religieux et l'enveloppe historique des doctrines scripturaires ne peut être opéré qu'au moyen de la théologie biblique, aidée de toutes les ressources d'une exégèse objective et indépendante. Savez-vous ce qui frappe le plus dans cette étude dogmatique sur la préparation du salut dans Israël? C'est qu'à tout moment l'idée dogmatique que l'auteur a énoncée au début s'évanouit et se perd au milieu de ses savantes et minutieuses recherches, en sorte qu'on oublie le principe directeur et organisateur, destiné à grouper les matières, à choisir ce qu'il importe de retenir, à éliminer ce qu'il est permis de négliger. Rien de plus touffu que ce recueil de notices archéologiques, de renseignements historiques, de résumés critiques, de discussions exégétiques : ici des aperçus sur l'institution de la famille, de l'état, de la théocratie[2]; là un morceau étendu sur les sacrifices[3]; plus loin des controverses avec MM. Renan, Réville, Vernes, sur le caractère primitif du monothéisme d'Israël ou sur l'originalité distinctive du prophétisme hébreu[4]; tantôt des considérations de principe, tantôt des détails de pure érudition. La division de ces sujets si variés et si nombreux en articles, en chapitres et en paragraphes applique à ces questions multiples un ordre factice; elle est loin de porter l'unité et la lumière dans ce répertoire de connaissances accumulées qui, au lieu de commenter ou d'appuyer la pensée dogmatique de l'auteur, la voilent, la brisent ou l'étouffent.

[1] Page 8. — [2] Pages 25, 26, 28. — [3] Pages 37-65. [4] Pages 96 et suiv.

II

Cependant, ne restons pas à la surface et dans les généralités. Aussi bien un examen plus attentif découvrira-t-il peut-être, dans la section que j'analyse, un principe de classification qui échappe d'abord au lecteur. L'étude sur la préparation du salut en Israël « se subdivise en deux articles intitulés : De la préparation du salut par la loi et de la préparation du salut par la promesse ; tous les deux reliés l'un à l'autre par un article subsidiaire que nous intitulons : De la préparation du salut dans la conscience israélite, où nous suivrons l'effet et, pour ainsi dire, l'écho des révélations divines immédiates [1]. »

Ces trois articles correspondent à trois groupes de documents bibliques qui, selon l'auteur, reproduisent les principales étapes du développement religieux d'Israël et qui renferment ce que l'on appelle généralement la théologie de l'Ancien Testament. « L'époque mosaïque marque, avec la révélation du nom de Jéhovah au peuple d'Israël, le commencement effectif et décisif de la préparation du salut [1] ; » elle est dominée par la loi, qui est « l'élément coercitif, disciplinaire et préservatif [2] » dans l'éducation du peuple élu. Plus important que l'institution légale est le facteur de la promesse qui, après avoir agi de concert avec la loi, finit par prédominer et qui achève et consomme le développement de l'ancienne alliance ; cette « promesse messianique comprend toutes les institutions et les faits divins qui l'ont, pour ainsi dire, portée dans le cours de l'histoire et, de période en période, l'ont dégagée des échafaudages où elle pouvait se trouver momentanément enfermée [3]. » Mais les livres historiques et les livres prophétiques n'épuisent pas le contenu du canon de l'Ancien Testament ; il reste la partie dite hagiographique dans laquelle rentrent les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, Job et l'Ecclésiaste. Ces documents, M. G. les intercale entre la loi et les prophètes ; il justifie « l'ordre pragmatique [4] » qu'il adopte, en alléguant quelques arguments que nous devrons examiner plus tard. Qu'il suffise

[1] Page 23. — [2] Page 20. — [3] Page 21. — [4] Page 71.

de constater que l'auteur a réussi à faire entrer tous les livres de l'Ancien Testament dans la trame de son exposition ; ou plutôt ses pages sur la préparation du salut en Israël ne sont pas autre chose, en définitive, qu'un cours complet, quoique sommaire, de théologie de l'Ancien Testament [1].

Le procédé de M. G. est singulièrement instructif et jette une vive lumière sur le point de vue et la méthode de l'auteur. Ce serait une explication superficielle et insuffisante que d'admettre que le professeur a cédé à la tentation de donner aux lecteurs de sa dogmatique la substance d'un autre cours qu'il est appelé à faire régulièrement à la Faculté de l'Eglise indépendante de Neuchâtel. Il a été conséquent avec lui-même en incorporant à son exposé dogmatique ces trois chapitres sur les documents et la théologie de l'ancienne alliance. C'est qu'aux yeux des adeptes de la théopneustie verbale il n'existe, à vrai dire, aucune différence essentielle et fondamentale entre la dogmatique chrétienne et la théologie biblique. Sans doute, M. G. admet en théorie « le progrès des révélations bibliques d'une époque à l'autre et la diversité des conceptions religieuses et morales chez les divers organes de ces révélations dans chaque période particulière [2] ; » mais cette théorie, il n'en poursuit pas, dans le cours de son travail dogmatique, l'application rigoureuse et conséquente. Dans la pratique, la révélation divine se confond et s'identifie invariablement avec le document biblique ; la prétendue diversité des conceptions scripturaires s'évanouit dans une unité plus générale et trop souvent artificielle ; l'essai de faire un triage entre la substance religieuse de la révélation divine et les éléments historiques qui lui servent d'enveloppe passagère, cette opération, prémisse indispensable de tout travail dogmatique, n'est nulle part entreprise par le partisan convaincu et fervent de l'idée théopneustique. « La tâche de la théologie systématique est de superposer tous les matériaux exploités (par la critique et la théologie biblique) et déjà classés dans un monument unique, de faire l'édifice [3]. »

[1] Cf. *Exposé de théologie systématique*, tome I, page 244.

[2] *Exposé*, tome I, page 241. — [3] *Exposé*, I, 242.

Comprenez-vous maintenant pourquoi, aux yeux du savant dogmaticien, l'archéologie hébraïque peut être un facteur important de l'organisme de la dogmatique chrétienne? La question de savoir si Bæhr ou M. Wellhausen ont tort ou raison n'intéresse pas seulement la théologie de l'Ancien Testament, elle a son contre-coup jusque dans la dogmatique, puisque la foi est engagée dans le débat. Les problèmes les plus délicats de la critique sacrée compliquent à tout moment non seulement le travail de la dogmatique, mais jusqu'aux préoccupations et aux intérêts de la piété. Grave et périlleuse situation que celle de croyances religieuses livrées ainsi à toutes les fluctuations d'une science incessamment mobile et changeante! Pour échapper à ces vicissitudes inquiétantes, M. G. a recours à un expédient plus conforme à la tradition catholique qu'au principe protestant. « Nous ne nous croyons nullement obligé, non pas même dans la canonique, à recommencer pour notre compte le travail de la critique biblique et estimons avoir, en thèse générale, le droit de prendre tacitement pour notre point de départ les conclusions principales admises et enseignées en cette matière dans la Faculté de théologie indépendante de Neuchâtel [1].» La *fides implicita* à laquelle nous convie l'auteur, l'adhésion qu'il nous demande et qui consiste à accepter en bloc et ne fût-ce qu'à titre provisoire les résultats d'une certaine école, ne sera pas, je le sais, du goût de tout le monde. M. G. paraît l'avoir senti lui-même; aussi a-t-il jugé « nécessaire de résumer les raisons personnelles qui le déterminent à repousser les résultats récents de l'école Reuss-Graf-Wellhausen et à conserver dans ses grandes lignes la chronologie traditionnelle des principales parties de l'Ancien Testament [1]. » Nous ne le suivrons pas sur ce terrain, non seulement parce que nous serions obligé de décliner notre compétence, mais surtout parce que les questions effleurées par l'auteur ne relèvent pas, selon nous, de la dogmatique chrétienne.

Peut-être est-il plus important et plus fructueux de dégager de cette première section quelques points de vue caractéristiques et quelques idées maîtresses qui intéressent plus directe-

[1] Tome IV, page 9.

ment la science dogmatique. Chacun des trois chapitres de M. G. nous fournira l'occasion de remarques qui, si je ne me trompe, sont d'une portée générale et immédiate pour la foi chrétienne.

III

Le morceau capital du chapitre consacré à « la préparation du salut par la loi, » traite des sacrifices théocratiques [1]. Si M. G. développe avec un grand luxe de détails les différents aspects de l'institution du sacrifice chez les Israélites, c'est qu'il est dominé par l'idée de « la relation entre le sacrifice du Calvaire et les figures de l'ancienne alliance [2]. » Sans donner complètement dans la typologie à outrance de l'ancienne orthodoxie ou de la théologie du Réveil [3], l'auteur se rattache manifestement à l'école qui a trouvé dans Bæhr son plus illustre représentant [4]. Les idées de consécration, de représentation, de substitution qu'il démêle dans le sacrifice mosaïque empruntent, selon lui, leur valeur réelle et leur intérêt véritable aux analogies prophétiques qui règnent entre les institutions préparatoires du culte lévitique et le sacrifice suprême et définitif de la victime parfaite immolée sur le Calvaire [5]. La raison d'être subjective du sacrifice, la fréquence de l'emploi du sang animal dans le sacrifice théocratique, les combinaisons diverses de l'idée du sacrifice dans le rituel théocratique, telles sont les principales questions que M. G. discute tour à tour.

Toutes ces recherches d'archéologie religieuse me semblent aussi superflues qu'elles sont détaillées et minutieuses. Elles sont inspirées par une conception trop extérieure des rapports

[1] Pages 35-65.

[2] Page 337, comp. p. 64-65.

[3] Voyez, par exemple, les ouvrages de M. Guers : *Le Camp et le tabernacle du désert, ou le Christ dans le culte lévitique*, 1845. *Etude sur l'épitre aux Hébreux*, 1862. *Le sacrifice du Christ*, 1867.

[4] M. Gretillat est d'ailleurs loin d'adopter toutes les interprétations de Bæhr qu'il combat à maintes reprises. Il avait publié déjà dans la *Revue de Lausanne* un article auquel il renvoie le lecteur : *La théorie du sacrifice d'après Bæhr et Œhler*. (1881, p. 41 suiv.)

[5] Pages 37-38.

de l'ancienne et de la nouvelle alliance, et elles ne tiennent pas assez compte de la profonde différence qui sépare l'économie chrétienne et la théocratie d'Israël[1]. Elles pèchent surtout par un défaut capital, c'est qu'elles confondent à tout moment l'histoire et le dogme.

Est-il bien vrai, en effet, que notre conception évangélique et protestante de l'œuvre du Christ est liée à l'explication des rites propitiatoires de l'ancienne alliance? Le dogme chrétien de la rédemption est-il solidaire du sens qu'on attribue aux sacrifices théocratiques? Faut-il aller chercher dans le Lévitique la clef de l'intelligence de la mort du Sauveur? M. G. lui-même est loin de le penser, et lorsqu'il essaye d'expliquer sa foi en l'efficacité du don volontaire du Christ s'immolant pour les pécheurs, il ne tire pas ses formules des dispositions législatives et rituelles de l'Ancien Testament. Félicitons-le de cette heureuse inconséquence, mais constatons qu'il condamne lui-même, par son exemple et sa pratique personnelle, la valeur dogmatique de ses études sur les sacrifices.

Je me trompe peut-être. Pour démontrer l'importance dogmatique et religieuse de ses recherches sur les institutions théocratiques, M. G. en appellera sans doute à l'autorité du Nouveau Testament. Sa position à l'égard des écrivains de la nouvelle alliance semble, en définitive, lui avoir dicté son attitude à l'égard des documents de l'ancienne. Les apôtres n'ont-ils pas trouvé eux-mêmes dans les usages et les traditions religieuses de l'Ancien Testament les types prophétiques de l'œuvre expiatoire du Christ? Leur exemple ne doit-il pas avoir force de loi pour l'Eglise? L'objection est spécieuse, mais la réponse n'est pas difficile.

Et d'abord, tous nos écrivains sacrés s'accordent sur un point décisif, c'est qu' « il y a dans la mort de Christ quelque chose d'essentiel et qui ne se trouvait pas dans celle des tau-

[1] Ces observations pourront servir d'explication et au besoin de correctif au point de vue que j'ai essayé de développer ailleurs (*La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, 1883, p. 36 suiv., 130 suiv.) et qui a rencontré un adversaire décidé et incisif dans la *Revue de Lausanne*, année 1883, p. 582 sq.

reaux et des boucs immolés sur l'autel de Jahveh; ce quelque chose, c'est le don volontaire de la victime elle-même; elle n'est pas dévouée, elle se dévoue librement et par amour (Rom. V, 6-9). Par là son sacrifice devient un acte moral[1]. » Toute analogie entre l'expiation lévitique et la rédemption chrétienne reste donc nécessairement imparfaite, et il n'est pas un seul des auteurs du Nouveau Testament qui ne le reconnaisse; M. G. s'en est souvenu, il a relevé cette vérité élémentaire[2], mais il n'en a pas tiré les conclusions. Quelle est donc la valeur dogmatique de l'argumentation scripturaire et typologique de nos auteurs sacrés? Cette valeur n'a rien d'absolu et de général, elle est purement relative et secondaire; ce serait se méprendre singulièrement sur la pensée véritable des apôtres que d'élever leur herméneutique et leur typologie à la hauteur d'un principe religieux et d'un canon dogmatique. Fils dociles et pieux de l'ancienne alliance, élevés dans les croyances religieuses de leur peuple, attachés de cœur à la tradition théocratique, ils ont tout naturellement exprimé ou justifié leur foi nouvelle à l'aide d'images ou de formules que leur fournissait leur passé. Ce que les rites multiples et les sacrifices répétés du culte mosaïque n'offraient qu'imparfaitement à une conscience altérée de paix et de justice, ils le trouvèrent dans l'œuvre de leur Sauveur; il leur apparut comme le médiateur suprême, la victime accomplie, le sacrificateur parfait et unique. Enrichis de ce don ineffable, en possession de ce trésor qui venait au-devant de tous leurs besoins et qui leur assurait un bonheur supérieur à leurs rêves les plus audacieux, ils se complurent à rechercher et à signaler, jusque dans les plus minces détails, une harmonie profonde entre l'économie nouvelle et celle que le Christ avait abolie en l'accomplissant. L'herméneutique des rabbins et la gnose alexandrine furent mises au service du principe chrétien; le symbolisme et la typologie devinrent les auxiliaires du dogme. Mais l'inspiration primitive et permanente de leur exégèse prophétique ou allégo-

[1] M. Sabatier, *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris, 1887, p. 25-26.

[2] Voyez p. 64-65.

rique procédait de leur foi chrétienne; les comparaisons et les figures qu'ils puisaient dans l'Ancien Testament n'étaient en dernière analyse que l'illustration populaire ou le commentaire pratique de leur religion nouvelle.

L'intelligence claire et complète de l'exégèse apostolique préservera le dogmaticien contemporain de bien des méprises. Initiés aux principes herméneutiques des écrivains bibliques, nous nous garderons d'attribuer un caractère normatif à leurs procédés d'exégèse et à leurs développements allégoriques; nous saurons que, pour saisir le sens intime et authentique de leur pensée religieuse, il faut traverser l'enveloppe extérieure de leur argumentation et pénétrer jusqu'à la source vive qui alimente leur théologie; nous ne confondrons pas l'objectif de leurs préoccupations chrétiennes avec les méthodes de leur raisonnement dogmatique; nous essayerons de dégager la semence évangélique de la « fécule hébraïque ou grecque[1] » qui s'y trouve mêlée; nous ferons avec conscience et dans un intérêt à la fois scientifique et religieux ce que chaque croyant véritable, chaque chrétien vivant fait tous les jours, mais instinctivement, au hasard, à son insu, pour le compte de son édification et de son iustruction personnelle. Ce qui émeut le fidèle qui contemple l'œuvre rédemptrice du Sauveur, c'est le miracle d'amour et de dévouement qui éclate dans le plus grand des sacrifices, ce n'est pas la concordance minutieuse et littérale entre les rites du Lévitique et les différents moments de la passion du Christ. La dogmatique n'a pas d'autre tâche que d'exposer scientifiquement le contenu de la foi chrétienne et de se faire l'interprète fidèle de cette foi. C'est dans ce sanctuaire intime, et non pas dans « le camp et le tabernacle du désert », que le théologien trouvera tous les éléments de son œuvre scientifique, toutes les inspirations de sa « sotériologie[2]. »

[1] M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution*, Paris, 1889, p. 13-14.

[2] Cette conception de la dogmatique chrétieune tend heureusement à entrer de plus en plus dans le domaine commun, et je l'ai trouvée jusque sous la plume de laïques pieux qu'on n'accusera pas de radicalisme religieux. Voy. par exemple, dans les lettres qu'a publiées Evangile et Li-

Est-ce à dire, cependant, que l'étude de la théologie de l'Ancien Testament ne saurait rendre aucun service à la dogmatique chrétienne? Nullement. La compréhension approfondie et complète des notions religieuses du Nouveau Testament n'est possible qu'à la condition d'un recours incessant aux principes essentiels de la religion d'Israël. Les caractères distinctifs et le contenu positif de la révélation chrétienne ne peuvent être établis et déterminés qu'à l'aide des données scripturaires du Nouveau Testament saisi dans sa relation organique avec les documents de l'ancienne alliance[1]. C'est au nom même des notions bibliques sainement comprises que le dogmaticien protestant ne cherchera pas dans les rites lévitiques l'explication dernière de la pensée de Jésus ou des

BERTÉ, *De l'incroyance à la foi :* « Elle est légitime, assurément, cette nouvelle direction de la pensée chrétienne. Quel qu'en soit le péril, c'est la vraie voie, celle dont la théologie n'aurait jamais dû sortir. Qu'est-elle, en effet, cette prétendue maîtresse des esprits et des âmes ? *Le simple prolongement de la foi,* de cette foi qui, née de nos expériences morales, de nos émotions, de nos pensées, de la logique intérieure à laquelle, sciemment ou non, nous avons obéi, sent le besoin de s'étudier, de se comprendre elle-même. » (*Evangile et Liberté,* 1890, p. 140.) Il va sans dire que l'auteur n'entend pas nier le rôle de l'élément objectif de la révélation historique dans la genèse de la foi ; les expériences morales dont il parle sont déterminées et conditionnées par un facteur divin qui n'est autre que la grâce du Père céleste manifesté en Jésus-Christ.

[1] Il serait facile de montrer que l'*idée religieuse* qui est à la base de la fête de Pâques, comme celle qui inspire et domine le sacrifice de l'alliance, ont été présentes à l'esprit de Jésus au moment où il célébra son dernier repas avec ses disciples; mais il faut se garder de chercher une symétrie minutieuse et une concordance littérale et extérieure entre les rites du cérémonial juif et les éléments de la cène chrétienne. La piété du Fils de l'homme à l'égard du passé d'Israël s'alliait toujours à la plus souveraine indépendance, et on commettrait à la fois un contresens historique et une profanation religieuse en lui prêtant des scrupules d'archéologue et des pédanteries de rabbin. Quant aux auteurs du Nouveau Testament, on ne saurait attendre d'eux et trouver dans leurs écrits une intelligence sévèrement historique et absolument objective des institutions et des traditions religieuses de l'Ancien Testament; leur interprétation a subi l'influence des notions et des méthodes du judaïsme contemporain et l'action non moins profonde du principe nouveau qui leur venait de l'Evangile.

conceptions apostoliques. C'est l'exégèse et la théologie biblique qui lui enseigneront que la doctrine chrétienne du salut plonge ses racines dans la conscience du Christ, et que celle-ci procède, dans sa forme historique, non du formalisme des lévites ou de la scolastique des rabbins, mais de l'âme de la religion d'Israël, c'est-à-dire de l'inspiration des prophètes[1].

IV

« Nous n'aurions qu'une idée incomplète de la préparation du salut dans l'Ancienne alliance, si nous nous contentions d'en suivre les phases dans la série des révélations historiques sans en rechercher l'effet et le contre-coup dans l'âme humaine et dans l'âme israélite, témoin fidèle ou infidèle de ces révélations, acteur et héros de ces drames surnaturels, objet de ces dispensations de grâce et de justice. C'est la partie hagiographique de l'Ancien Testament qui nous offre les documents de ce que nous appelons : la partie réflexive de la révélation de l'ancienne alliance, c'est-à-dire la réponse de la conscience israélite aux révélations créatrices, originales et directes qui ont marqué la fondation de cette alliance. Or le développement religieux et moral d'Israël dut porter sur deux objets principaux. Le premier, c'est l'ordre spécialement théocratique, institué par la loi, qui dut être et qui fut l'objet d'appropriation le plus prochain et le plus important pour la conscience israélite; les Psaumes sont l'expression de la conscience israélite en état d'harmonie ou en état de conflit avec l'ordre théocratique; le Cantique des Cantiques se rattache plus spécialement à la phase de lutte et de conflit. L'autre ordre est l'ordre cosmique ou universel, qui répond à la tendance universaliste et, dirions-nous, cosmopolite éclose à l'époque de Salomon, alors que, favorisé par la paisible possession d'un territoire étendu, l'élève de l'ancienne théocratie commence à jeter des regards curieux par delà l'étroit horizon

[1] Cf. les judicieuses remarques de M. Hermann Schultz, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1867, p. 336; *Jenaer Literaturzeitung*, 1876, p. 639; *Alttestamentliche Theologie*, 3e édit. 1888, p. 420.

tracé autour de lui, et à considérer tour à tour la nature physique et la nature morale dans leurs rapports généraux et leurs caractères universels. Là aussi il y a harmonie ou conflit : les Proverbes représentent la conscience d'Israël en harmonie avec l'ordre cosmique; le livre de Job et l'Ecclésiaste sont l'expression tragique et douloureuse du conflit de l'âme israélite avec les lois de l'univers physique et moral[1]. »

Laissons à l'exégète et à l'historien le soin d'apprécier cette construction ingénieuse, par laquelle M. G. essaye de justifier l'ordre traditionnel des hagiographes de l'ancienne alliance. Ce qui nous intéresse dans la présente étude, c'est l'idée dogmatique qui se trouve à la base de l'édifice élevé par l'auteur. Si je ne me trompe, l'examen attentif de cette idée nous fera toucher du doigt le vice radical du dogme de la révélation professé par l'ancienne orthodoxie et adopté par M. G.

Le trait commun des hagiographes de l'Ancien Testament, c'est qu'ils retracent « la préparation du salut dans la conscience israélite. » Ces documents renferment la partie réflexive de la révélation, ils traduisent l'effet de la révélation dans la conscience du peuple. C'est dire que la révélation elle-même est purement objective ; elle consiste en faits et en doctrines extérieurs à l'âme humaine; elle est surnaturelle et créatrice dans le sens absolu du mot. Malgré les restrictions théologiques que nous rencontrons parfois dans son livre, l'auteur se représente la révélation divine comme tombée du ciel, sans racines dans l'esprit humain, sans lien organique et vivant avec l'intelligence ou la conscience du peuple qui la subit. A vrai dire, la nation ou l'individu ne sont que passifs et réceptifs en présence des faits ou des notions révélées. Le caractère original de la révélation divine consiste précisément en ce que les témoignages de Dieu ont été énoncés verbalement par des organes accrédités à cet effet auprès des hommes, mais sans leur coopération personnelle et morale. En d'autres termes, la révélation positive et historique de Dieu est absolument transcendante.

Telle est la conception que suppose et implique la place

[1] Pages 70-71; 72-91 passim.

attribuée par M. G. à la littérature hagiographique. Celle-ci ne renferme pas les documents proprement dits de la révélation, elle se compose des livres qui ont fixé l'impression produite par la révélation. L'auteur sépare nettement la manifestation surnaturelle et objective de l'effet humain et subjectif opéré par le fait révélateur ou la doctrine révélée. N'est-ce pas là une notion élémentaire et toute mécanique de la révélation qui se réduit à je ne sais quelle magie divine, destinée à frapper l'esprit ou la conscience de ceux auxquels elle s'adresse? N'est-ce pas une théorie qui dénature le caractère des livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament, et qui compromet l'autorité religieuse des hagiographes?

En effet, la distinction formulée par l'auteur établit une hiérarchie factice entre les documents de l'Ancien Testament. D'après cette construction, le Pentateuque et les « oracles » prophétiques occupent un rang plus élevé que la troisième partie du canon hébraïque. C'est dans les œuvres historiques et prophétiques qu'il faut chercher le témoignage direct et authentique de la révélation surnaturelle de Dieu. Les autres livres ne nous rapportent que les effets des dispensations extraordinaires de l'Eternel et sont, pour ainsi dire, la vibration prolongée de la conscience d'Israël au contact de l'histoire sainte ou de la parole inspirée. L'élément humain est donc prépondérant dans les hagiographes qui cèdent le pas aux documents dans lesquels l'action divine se traduit exclusivement. Là résident la supériorité et la dignité particulière de la révélation légale et prophétique : elle n'a pas eu lieu « dans la conscience et l'âme d'Israël, » elle peut être isolée des effets qu'elle a produits, elle a un caractère abstrait et participe directement de l'inspiration surnaturelle et divine. Si M. G. ne formule pas lui-même les conclusions qui découlent logiquement de ses prémisses, c'est qu'il échappe par une inconséquence à un aveu qui ruinerait toute sa théorie de l'inspiration ; la conséquence nécessaire de sa classification des documents de l'Ancien Testament serait qu'il faut renoncer à chercher dans les Psaumes ou dans le livre de Job les éléments positifs et directs d'une révélation divine; ces livres ne

renferment pas une parole de Dieu à l'homme, ils ne contiennent que la réponse de l'homme à Dieu. Le drame de la révélation se joue sur la scène de l'histoire, Moïse et les prophètes en ont fidèlement noté toutes les péripéties, mais les livres hagiographiques se sont bornés à recueillir l'impression que le divin spectacle a produite dans l'âme des témoins.

Quel que soit le côté par lequel on entame la construction prétendue biblique de M. G., on se heurte à une conception superficielle de la révélation. Celle-ci repose sur un dualisme élémentaire qui tour à tour oppose et ajoute mécaniquement l'un à l'autre le domaine de la nature et le règne du surnaturel. La seule solution possible de l'antinomie qui domine la pensée de notre auteur doit être cherchée dans une conception plus profonde, à la fois plus humaine et plus religieuse, de l'inspiration et de la révélation. D'une part, la révélation dont les livres historiques et prophétiques nous ont conservé le témoignage, s'est faite, elle aussi, dans les profondeurs de la conscience d'Israël, et ces livres, non moins que les hagiographes, nous permettent de « surprendre sur le vif[1] » les sentiments et les pensées des acteurs ou des objets de cette grande histoire; d'autre part, s'il est vrai que la littérature poétique et didactique des Hébreux nous livre le secret des émotions, des luttes et des joies de l'âme d'Israël, la révélation divine qui inspire et porte toute la vie du peuple élu, n'est pas absente non plus de ces livres; leur caractère si humain et si naturel n'exclut en aucune manière leur inspiration surnaturelle et divine. En un mot, la révélation est à la fois transcendante et immanente; elle s'incarne dans l'histoire et elle se réalise dans la conscience; elle est un fait objectif et une vie intérieure; elle est une expérience, dont le facteur divin et le facteur humain se conditionnent sans cesse, se confondant et s'absorbant dans la synthèse perpétuelle de la grâce souveraine de Dieu et de la liberté morale de l'homme.

[1] Page. 71.

V

Quelques-unes des observations que je viens de présenter s'appliquent aussi à l'étude que M. G. a consacrée aux prophètes.

La critique et l'histoire élèveront sans doute les plus graves objections contre « les conclusions principales admises et enseignées en cette matière par la Faculté de théologie indépendante de Neuchâtel[1]. » La distinction entre le type, issu de la rencontre du fait et de l'idée, et l'oracle, issu du conflit entre le fait et l'idée[2], est un fruit de la réflexion dogmatique ; la construction des six périodes qui marquent la gradation de l'oracle messianique dans le cours de la préparation du salut[3], repose sur la base fragile et profondément minée des théories traditionnelles concernant l'histoire d'Israël et le canon hébreu ; les escarmouches critiques auxquelles l'auteur se livre en passant sont loin d'aller au fond des questions et esquivent le plus souvent les vraies difficultés. Mais nous ne suivrons pas l'auteur sur ce terrain, et nous nous bornerons à quelques remarques sommaires qui sont du ressort de la théologie systématique.

Ici, comme précédemment, M. G. ne trace aucune ligne de démarcation entre le domaine de l'exégèse, de la critique, de l'histoire, et celui de la dogmatique chrétienne. Il fait rentrer dans le cadre de son exposition un nombre infini de problèmes qui n'ont aucun intérêt direct pour la foi, et qui, par conséquent, sont absolument étrangers au dogme, expression scientifique de la foi. En repoussant systématiquement la division du travail théologique, en établissant une solidarité immédiate et perpétuelle entre les résultats de la critique de l'Ancien Testament et les affirmations religieuses de la conscience chré-

[1] P. 9. Serait-il indiscret de soulever ici une question et de demander si cette Faculté, semblable à un concile romain ou à un ministère parlementaire, est absolument solidaire, et si M. Monvert, par exemple, signerait toutes les conclusions formulées par M. Gretillat ?

[2] Page 105.

[3] Page 119-135.

tienne, l'auteur choisit une base d'opération singulièrement périlleuse pour la foi elle-même, et il compromet tout ensemble la tâche de la critique sacrée et la mission de la dogmatique protestante. Aux preuves historiques ou philologiques qui seules comptent dans les questions d'exégèse et de critique, il substitue à tout moment des arguments dogmatiques ; d'autre part, le dogme est impliqué dans les controverses et les difficultés que soulève l'histoire, il subit le contre-coup de toutes les fluctuations auxquelles sont soumises les recherches de critique biblique touchant l'Ancien Testament. J'ai essayé d'expliquer plus haut la raison de ces complications funestes dans lesquelles tout partisan de la théopneustie absolue se trouve fatalement entraîné.

Au lieu de convier le lecteur aux débats importants et aux controverses de détail engagés en ce moment dans le champ clos de la littérature sacrée d'Israël, il eût fallu, ce me semble, marquer nettement la place qui revient au prophétisme hébreu dans la dogmatique chrétienne. S'il nous est permis de faire usage de la terminologie chère à M. G., nous dirons que les prophètes ont droit à un paragraphe important dans la section consacrée à la révélation. Quel rapport y a-t-il entre l'expérience religieuse faite dans la conscience de Jésus et l'expérience religieuse des prophètes de l'Ancien Testament ? Comment celle-ci a-t-elle préparé celle-là ? Tel est le centre du problème ; M. G. s'en rend compte, sans doute, mais sa théorie de l'inspiration l'empêche de poser franchement la question dans ces termes et d'en chercher la solution là où elle se trouve.

Je ne finirai pas ce premier article par une simple critique. J'ai besoin de relever que, dans ces chapitres qui suscitent tant d'objections, il y a des pages nombreuses qu'on peut louer et admirer sans réserve. Si, le plus souvent, l'intelligence sévèrement historique fait défaut au savant dogmaticien, il a un sentiment vif et profond de l'élévation religieuse de l'Ancien Testament, et il en a rendu, avec autant d'éloquence que de vérité, l'incomparable grandeur et l'insuffisance finale : « Le prophétisme hébreu a donné au monde un spectacle unique et surnaturel : c'est l'idée d'avenir qui le portait, se nourrissant

des défaites mêmes qui auraient dû l'abattre ; c'est que jamais l'attente messianique ne fut plus sereine, plus forte et plus audacieuse qu'aux heures des suprêmes démentis et des ruines irréparables. Elle fut la plus glorieuse quand elle fut la plus folle, et par une sainte ironie qui finira par être la raison et la réalité, c'est à l'heure où Israël a été la victime des nations qu'il convoquait les nations à Jérusalem, nouvelle capitale du monde (Esaïe II, 1-4)[1]. » ... « Toutes les grandes œuvres et toutes les grandes carrières de l'ancienne alliance sont restées inachevées; les pieux désirs des plus grands des hommes de Dieu de l'ancien monde sont restés inassouvis. Le législateur Moïse ne fut pas le conquérant de la Terre promise ; Samuel vit le sacerdoce déchu et la royauté successivement rebelle et chétive ; David, l'homme selon le cœur de Dieu, n'eut pas la permission de construire le temple; Salomon prépara le schisme; Ezéchias dut apprendre du prophète que Babylone recevrait ses enfants et ses héros ; et Jean-Baptiste, qui avait vu et touché le Messie, a été décapité dans sa prison. Ainsi l'ancienne alliance, par toutes ses institutions et par tous ses ministres, par toutes ses voix, descendues du trône ou sorties du désert, à toutes ses entrées et à toutes ses issues, s'est confessée encore imparfaite, s'est dite préparatoire[2]. »

[1] Page 109.
[2] Pages 136-137.

(*A suivre.*)

CALVIN

D'APRÈS SON

COMMENTAIRE SUR LE *DE CLEMENTIA* DE SÉNÈQUE (1532)

PAR

H. LECOULTRE

I

On sait que l'activité littéraire de Jean Calvin a été singulièrement précoce. En 1531 déjà, il se lançait dans la carrière en composant une courte préface pour un traité de son ami, Nicolas Duchemin d'Orléans, qui entreprenait de défendre un autre ami, le juriste Pierre de l'Estoile, contre les attaques d'Andre Alciat. L'année suivante, au mois d'avril, il se présentait de nouveau devant le public, mais cette fois avec un ouvrage beaucoup plus considérable. C'était un volumineux commentaire sur le traité du philosophe Sénèque intitulé *De Clementia ad Neronem Cæsarem*[1].

[1] Le Commentaire de Calvin sur le *De Clementia* est décrit au point de vue bibliographique par Brunet (*Manuel du libraire*, tome V, col. 280; *Supplément au manuel du libraire*, par MM. Deschamps et G. Brunet, tome II, col. 631) ainsi que par MM. Baum, Cunitz et Reuss (*J. Calvini opera quæ supersunt omnia*, tome V, p. XXXIII). Il parut chez le libraire et imprimeur Louis Blaublom ou Blaubom (Ludovicus Cyaneus). C'était, paraît-il, un Gantois qui tenait boutique à Paris, rue Saint-Jacques, sous l'enseigne des Deux coqs. L'ouvrage n'a jamais été réimprimé à part ni

A cette date, Calvin était dans sa vingt-troisième année. Il avait fait à Paris ses études générales ; à Orléans et à Bourges, d'après le désir de son père, il avait étudié le droit.

Nous savons par des témoignages positifs qu'il obtint un plein succès dans ces derniers travaux ; nous ne doutons pas qu'il ne les ait poursuivis avec beaucoup d'intérêt. Comment un érudit aussi consommé et un dialecticien aussi rigoureux que Calvin n'aurait-il pas trouvé un plaisir singulier à l'étude du *Corpus Juris ?* Plus tard, il sut donner aux autorités de Genève de précieux préavis dans beaucoup de questions juridiques, et l'on pourrait, jusque dans sa théologie, chercher et trouver de nombreuses traces de cet esprit exact et ferme qui convient si admirablement à l'étude du droit.

Cependant, nous n'avons pas trop de peine à nous rendre compte des motifs qui devaient lui faire abandonner si vite cette carrière pour se tourner vers celle des lettres. Tout d'abord, il était sans doute repoussé, comme tout humaniste et tout homme de goût, par le mauvais latin et la casuistique embrouillée des juristes du moyen âge. Gargantua, son contemporain fictif, et, comme lui, étudiant en droit à Bourges, éprouvait vivement cette impression : « Au monde, disait-il, il n'y a livres tant beaux, tant aornés, tant élégants comme sont les textes des Pandectes; mais la brodure d'iceux, c'est à savoir la glose d'Accurse, est tant sale, tant infâme et punaise que ce n'est qu'ordure et vilenie [1]. » Mais surtout il nous semble probable que Calvin devait avoir peu d'inclination pour la pratique du barreau. Il a toujours protesté qu'il détestait les luttes, que l'amour du repos et de la retraite même tenait le premier rang dans ses goûts. Ces préférences peuvent sembler

traduit en français, ce qui serait du reste à peu près impossible et tout à fait inutile. Il ne se trouve pas dans les collections d'opuscules de Calvin publiées de son vivant, mais Bèze l'a introduit comme appendice dans son édition de 1576 des *Tractatus theologici* du réformateur; de là il a passé dans les réimpressions subséquentes; il se trouve en tête des *Tractatus* dans l'édition de Brunswick (tome V, pag. 1-162).

[1] Rabelais, *Pantag.-Garg.* l. II, chap. V. Budé exprimait à sa façon les mêmes idées en 1508 déjà, dans ses Annotations sur les Pandectes : comp. Eug. de Budé, *Vie de Guillaume Budé* (Paris, Perrin, 1884), p. 65 et 66.

étonnantes lorsque l'on réfléchit à la place énorme que des polémiques de tout genre ont occupée dans sa vie et à la supériorité dont il y a fait preuve. Sans lui faire tort, il est même permis de regretter qu'il ait trop souvent apporté au combat l'âpreté subtile et partiale d'un avocat trop peu scrupuleux dans le choix de ses moyens. Aussi ses contemporains et même ses admirateurs étaient-ils étonnés quand il parlait de son penchant naturel pour la méditation et la solitude. Cependant nous n'avons pas le droit de mettre en doute des affirmations solennellement répétées jusque sur le lit de mort : c'est par devoir, par un devoir quelquefois mal compris, que Calvin a été homme de guerre, agressif, injurieux même; par inclination, il aurait gardé le repos, ou tout au plus l'aurait-il rompu pour se défendre des attaques de ses adversaires, que sa susceptibilité native devait lui rendre particulièrement sensibles [1]. Plus d'un trait de sa biographie le prouve, et c'est dans sa jeunesse qu'il faut surtout aller chercher ces traits. Fait bien significatif, c'est à l'âge où l'homme d'ordinaire montre le plus

[1] C'est ainsi seulement que nous nous expliquons la sévérité de Calvin contre André Alciat dans le commentaire sur le *De Clementia*. Toutes les fois qu'il lui arrive dans cet ouvrage de combattre les opinions d'un humaniste, il le fait avec une exquise courtoisie; dans l'unique passage où il cite Alciat (pag. 139, 140), il se montre sans pitié : il étale les erreurs de son adversaire en se servant de formules telles que celle-ci : « Sur cet article (il s'agit de la charge de maître de la cavalerie à Rome), Alciat commet deux ou trois erreurs, » puis il conclut victorieusement : « Qu'Alciat réponde ce qu'il voudra, pourvu qu'il ne joue pas comme un bouffon le rôle d'Albutius. » Pour expliquer ce dernier trait et la colère de Calvin, il faut se souvenir d'abord qu'Albutius était le pseudonyme sous lequel Alciat s'était caché pour attaquer Pierre de l'Estoile (*Aurelii Albutii defensio pro And. Alciato*), et en second lieu que P. de l'Estoile était l'ami paternel de Calvin. Dans la lettre préface de l'apologie de Nicolas Duchemin (Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, tome II, p. 314-318, N° 328), Calvin affecte de parler avec déférence d'Alciat; mais en même temps il traite sévèrement l'écrit signé du nom d'Albutius, et rapporte, sans la réfuter, l'opinion d'après laquelle Albutius et Alciat ne seraient qu'une seule et même personne. Alciat, vexé d'être ainsi découvert, aura probablement redoublé ses attaques contre de l'Estoile, sans épargner ses apologistes. Calvin devait lui prouver dans le commentaire sur le *De Clementia* qu'il était de taille à répondre à l'ennemi de ses amis.

d'ardeur belliqueuse que Calvin semble éviter avec le plus de soin les occasions de descendre sur le champ de bataille. On sait quelle peine Farel dut se donner pour lui faire accepter, en 1536, une position qui ne pouvait être qu'un poste de combat. Cinq ans plus tôt, il eût fallu toute l'autorité d'un père pour lui faire affronter les luttes moins retentissantes peut-être et moins glorieuses, mais non moins âpres, de la pratique judiciaire.

Aussi, quand ce père fut mort (25 mai 1531), Jean Calvin suivit-il sans hésiter la pente de son esprit, qui le conduisait du côté de l'étude désintéressée et de l'érudition classique. Son plan, à cette époque, semble avoir été de se faire une place dans la brillante cohorte des humanistes, et certes, il ne pouvait mieux débuter que par un commentaire sur une œuvre marquante de l'antiquité latine. Nous pouvons nous rendre compte jusqu'à un certain point des raisons qui lui firent choisir Sénèque parmi tant d'autres auteurs qu'il connaissait également bien. Le célèbre Erasme avait publié trois ans auparavant une grande édition[1] des œuvres rhétoriques et philosophiques de Sénèque[2] ; et dans la préface de cet ouvrage, tout en élevant assez haut ses propres travaux, il pressait les

[1] *L. Annæi Senecæ opera et ad dicendi facultatem et ad bene vivendum utilissima, per Des. Erasmum Roterod. ex fide veterum codicum, tum ex probatis auctoribus, postremo sagaci nonnunquam divinatione sic emendata ut merito priorem æditionem, ipso absente peractam, nolit haberi pro sua. Confer et ita rem habere comperies. Adjecta sunt ejusdem scholia nonnulla. Basileæ in officina Frobeniana. Anno MDXXIX in fol.* En 1515 déjà (Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, tome II, p. 411, n. 2), il avait paru une édition de Sénèque portant le nom d'Erasme; mais Erasme lui-même la déclare très fautive et la désavoue en tête de son édition de 1529, affirmant qu'il n'a fait qu'en fournir la préface, et que, pour tout le reste, elle est l'œuvre d'un ami en qui il a mis trop de confiance. Cela n'empêche pas Calvin de tenir compte des deux éditions et de les attribuer l'une et l'autre à Erasme : « Erasme, dit-il, a deux fois arrosé cette arène de ses sueurs. » (Ep. dédicatoire du commentaire sur le *De Clementia.*

[2] Erasme, Calvin et tous leurs contemporains confondaient Sénèque le rhéteur et Sénèque le philosophe, son fils d'après la critique moderne, en un seul personnage, qui aurait vécu 105 ans. En revanche, ils distin-

savants de s'occuper encore du texte de cet auteur : « Nous pensons, disait-il, avoir poussé la chose au point que, si quelque homme plus savant, plus heureux, moins occupé que nous ajoute à cette édition autant que nous avons ajouté aux précédentes, Sénèque pourra être lu sans aucun ennui et avec beaucoup de fruit. Nous désirerions vivement que cet écrivain fût pourvu de scholies qui missent un terme aux témérités des corrupteurs du texte. » Il semble que cet appel ait été entendu par le jeune Calvin, quoiqu'il se soit d'ailleurs beaucoup moins occupé de la critique du texte de Sénèque que de son explication.

Mais, d'une autre manière encore, on peut dire que ce fut Erasme qui lui fit choisir Sénèque pour objet de sa première publication. Dans sa préface de 1529, le grand humaniste hollandais se montre d'une sévérité pour Sénèque bien étonnante chez un éditeur vis-à-vis de l'auteur qu'il publie. Non seulement il critique les doctrines du philosophe latin et relève son panthéisme, ses doutes sur la Providence et sur l'immortalité de l'âme, le caractère peu religieux de sa morale, mais, appuyé sur des jugements défavorables de Quintilien et d'Aulu-Gelle, il attaque en Sénèque l'écrivain même. Il le trouve injuste et dénigrant envers les auteurs antérieurs qu'il cite, par moments affecté ou bouffon dans sa satire des vices de l'humanité, quelquefois obscène, déclamatoire dès que le sujet y prête tant soit peu, sans ordre dans les idées et sans composition suivie, par tout cela très inférieur à Cicéron.

Une critique aussi amère n'était pas du goût de Calvin. Sans doute, le fond des idées de Sénèque est loin de lui plaire : il se garde de réclamer en faveur du prétendu christianisme de ce philosophe, qu'Erasme avait réfuté par de solides raisons historiques; et quant au stoïcisme, il n'a pour lui, malgré sa sévérité morale, aucune sympathie particulière; il déclare cette doctrine trop paradoxale, trop désintéressée pour de-

guaient de lui Sénèque le tragique, que les modernes identifient avec le philosophe. Cependant Calvin remarque quelque part (p. 88) l'analogie de pensées et presque de langage qui existe entre le *De Clementia* et les tragédies de Sénèque.

venir jamais populaire : « Nous savons, dit-il[1], que notre nature est telle que nous sommes plus sensibles à l'attrait du plaisir ou de l'utilité qu'à ces fameux paradoxes des stoïciens, si éloignés du sentiment général des hommes. » Il reproche encore aux stoïciens leur goût pour les arguties scolastiques[2]; pour lui, sa philosophie, si tant est qu'il en ait une, est plutôt l'aristotélisme régnant de son temps, et les termes techniques qu'il emploie ici et là dans son commentaire sur le *De Clementia* en font foi. Mais, s'il ne se rencontre pas avec Sénèque sur le terrain des doctrines, il a pourtant une haute idée de sa valeur scientifique et littéraire. A plusieurs reprises, son commentaire renferme des preuves d'une admiration discrète, mais d'autant plus respectueuse; la plus intéressante peut-être est celle qui se rapporte au grand discours d'Auguste à Cinna[3], à celui même qui devait faire, environ cent ans plus tard[4], grâce à Corneille, une si brillante entrée sur la scène française :

> Prends un siège, Cinna, prends, et, sur toute chose,
> Observe exactement la loi que je t'impose.

« Discours plein d'artifice rhétorique, remarque Calvin[5], mais où l'art se cache, et qui semble couler de source, sans affectation. »

Mais c'est surtout dans sa préface que le jeune humaniste prend la défense de Sénèque, sans nommer d'ailleurs Erasme parmi ceux qui l'attaquent, car il professe toujours pour ce savant la plus respectueuse admiration. Le passage vaut la peine d'être reproduit ici ; c'est sans doute la seule page de critique littéraire que Calvin ait jamais publiée : « Si je m'étends peu sur l'auteur du livre, dit-il, c'est que je crains de rabaisser sa gloire suprême, faute de talent. Il ne faudrait pas essayer d'égaler son mérite à force de louanges, de peur qu'il ne semblât incapable de se recommander par lui-même aux lecteurs.

[1] Page 28.
[2] Page 139; comp. *Institution chrétienne*, l. III, ch. VIII, § 9, et ailleurs.
[3] *De Clem.*, lib. I, chap. IX.
[4] Le *Cinna* de Corneille est de 1639.
[5] Page 67.

Je me serais entièrement tu, si une fausse opinion ne s'était emparée de l'esprit de beaucoup de personnes et n'y passait à l'état de préjugé inébranlable : on prétend que les qualités de Sénèque sont nulles sur le terrain de l'éloquence, qu'en philosophie elles sont rares, de peu d'importance et mélangées de beaucoup de défauts qui empêchent de les reconnaître.

» Ainsi, dit-on, Quintilien a omis à dessein de parler de lui à propos de chaque genre d'éloquence, afin de le rayer indirectement du nombre des écrivains recommandables. Ainsi encore, Aulu-Gelle, empruntant le langage d'un autre, mais exprimant son propre jugement, le déclare un auteur sans utilité. Pour moi, sans oser complètement réfuter Quintilien, homme d'un jugement très pénétrant et très perspicace, je voudrais pourtant que l'on comprît qu'il a été un homme, qu'il n'a pas usé envers Sénèque d'assez de bonne foi, ou du moins qu'il a voulu se venger des affronts qu'il avait reçus de cet auteur. En effet, Sénèque, dans ses Déclamations, n'avait pas suffisamment rendu hommage au père de Quintilien [1], et il portait ombrage à la réputation du fils. Quant aux reproches qu'Aulu-Gelle, dans sa brillante colère, adresse à Sénèque, on aurait grand tort de les regarder comme chose prouvée : il n'est personne qui ne voie combien sa rage est impuissante ; il est en ceci plus injurieux que sérieux. En tout cas, quels que soient les sentiments de Quintilien et d'Aulu-Gelle, la postérité qui peut juger sans envie et sans passion, ces ennemies ordinaires de la vérité, compte Sénèque parmi les premières gloires de la littérature latine. Après que la terre eut recouvert le corps de Sénèque, il était facile à Quintilien d'engager la lutte avec ses mânes : un mort ne pouvait plus se défendre; mais, lui vivant, il n'eût pas été si facile de l'attaquer. Et pourtant, Quintilien ne l'a pas dépouillé de toute gloire, au contraire il lui en laisse une des plus considérables, car, passant en

[1] Le père de Quintilien, qui était lui-même rhéteur, est en effet mentionné assez froidement dans deux passages des Déclamations de Sénèque. Mais cet ouvrage est de Sénèque le rhéteur, tandis que les critiques de Quintilien (*Inst. orat.* l. X, cap. I, § 125) se rapportent au philosophe. Cela compromet l'argumentation de Calvin.

revue les orateurs latins depuis les temps les plus reculés, il vante l'abondance de Sénèque seul au milieu de tous les autres.

» Mais pourquoi perdre ici des paroles? La chose est évidente. Pour moi, je ne craindrai pas de déclarer mon sentiment, sans prétendre enchaîner les lecteurs par des scrupules quelconques; qui le voudra sera de mon avis, les autres décideront pour eux-mêmes, ou éliront un juge dans les rangs des gens compétents. Pour autant que j'ai quelque intelligence de ces questions, Sénèque fut un homme d'une grande érudition et d'une éloquence remarquable. Quel genre de connaissances a été inaccessible à cet heureux génie? Il connaissait à fond les mystères de la nature qui ressortissent à cette partie de la philosophie que les Grecs nomment *physique*. Mais c'est quand il s'occupe d'*éthique* qu'il est surtout un maître et qu'il semble dans son domaine; il possède toute la dialectique nécessaire à l'ornement de son discours. Sa mémoire lui fournissait des traits de l'histoire ancienne, toutes les fois qu'il en avait besoin; il s'y est pourtant parfois trompé, faute d'avoir été assez exigeant envers lui-même. Sa langue est pure et brillante, on sent qu'elle est de la bonne époque. Sa manière de parler est élégante et fleurie, son style n'est pas recherché, il coule sans effort; le ton de son discours est modéré, comme il convient à un philosophe; il s'élève pourtant parfois, et l'on peut s'assurer que la veine sublime ne lui aurait pas manqué, s'il l'avait recherchée. Presque tout le monde lui reproche son luxe de paroles et sa prolixité; je conviens qu'à cet égard il en fait trop, et je pense que ce sont là les défauts agréables dont il est rempli, au jugement de Quintilien. Je regrette aussi chez lui l'absence de l'ordre, cette lumière du discours. Mais combien ses défauts nous paraîtront peu importants en comparaison de ses qualités ! Qu'on se souvienne seulement que jamais aucun génie n'a pu nous plaire sans que nous y missions de l'indulgence. Je ne veux pas m'arrêter plus longtemps, disons-le une fois pour toutes : Sénèque est le premier après Cicéron, il est une colonne de la philosophie et de l'éloquence romaines. Car nous avons perdu Brutus et ses pareils. C'est ce qu'appren-

dront ceux qui consacreront leurs meilleures heures à le lire ; ils en retireront du fruit et du plaisir ; je réponds qu'aucun d'eux ne regrettera sa peine, à moins qu'il ne soit né sous la colère des Muses et des Grâces. »

Nous ne savons pas comment l'ouvrage de Calvin fut accueilli par le public. Même au XVIe siècle, les commentaires sur des traités de philosophie ancienne n'avaient pas un débit rapide, et nous ne devons pas nous étonner de voir que les modestes ressources de l'auteur furent épuisées par une publication qu'il avait entreprise à ses frais [1]. Mais il dut recevoir aussi des encouragements ; une œuvre de cette importance ne peut avoir échappé à l'attention des plus illustres érudits de l'époque, ni encouru leur défaveur. Si même l'envie avait poussé l'un ou l'autre de ces maîtres à des critiques injustes, un homme aussi perspicace que Calvin ne peut qu'en avoir été secrètement flatté, comprenant que des blâmes de ce genre honorent un auteur et mettent son mérite en évidence.

C'est en effet un puits d'érudition que le commentaire de Calvin ; pour l'apprécier dignement, il faudrait être déjà un bon connaisseur de l'antiquité grecque et surtout posséder une compétence exceptionnelle dans toutes les questions dont s'occupe la philologie latine. Qui n'est pas à ce niveau ne peut lire cet ouvrage, malgré l'élégante lucidité du style et la modestie parfaite de l'auteur, sans un sentiment de profonde stupeur. Et quelle autre impression peut-on recevoir d'un écrivain qui, après trois ou quatre ans au plus d'études helléniques, cite déjà couramment Homère, Platon, Aristote, Plutarque et d'autres ; en face d'un jeune homme qui, n'ayant pas 23 ans révolus, connaît déjà toute sa littérature latine, et peut citer avec une abondance et une sûreté extraordinaires non seulement les moralistes, les philosophes, les orateurs, les poètes, les historiens, mais encore les jurisconsultes, les grammairiens, les écrivains les plus spéciaux, les plus indigestes, les moins célèbres : Pline l'Ancien, Varron, Columelle ou Rutilius Lupus, sans oublier les commentateurs et les érudits modernes :

[1] Comp. deux lettres de Calvin à Fr. Daniel de la fin d'avril 1532 (Herm. Nos 379 et 380, t. II. pag. 417-419).

Valla, Budé, Erasme et autres[1]? Il est facile de s'assurer que tout ce savoir n'est pas de seconde main, mais bien puisé aux sources. En effet le Sénèque d'Erasme ne renferme que très peu de notes, toutes consacrées à la critique du texte. Sur ce terrain, Calvin semble n'avoir pas ajouté grand'chose à l'œuvre de son devancier[2], mais toute la partie explicative de son œuvre lui appartient en propre, partie si considérable qu'on ne pourra s'empêcher de trouver qu'il s'exprimait avec une modestie exagérée quand il disait dans sa préface : « Certaines choses qui ont échappé aux yeux d'Erasme lui-même, soit dit sans envie, ont été remarquées par nous en premier lieu. »

II

Mais toute cette érudition ne saurait former le sujet du présent travail. Quel témoignage ce docte commentaire peut-il rendre aux connaissances théologiques et aux croyances religieuses du jeune Calvin ? Voilà la seule question que nous prétendions étudier à cette heure.

A ce sujet, une remarque s'impose d'abord. Les convictions de Calvin ne pouvaient avoir à cette époque l'intensité qui l'a distingué plus tard parmi ses contemporains, qui a constitué son caractère propre, déterminé sa carrière et causé son illustration. Preuve en soit le fait même qu'il consacrait tous ses soins à un commentaire sur une œuvre de l'antiquité païenne. Sans doute, ce n'est pas là nécessairement la preuve d'un christianisme médiocre; aussi Calvin n'a-t-il jamais désavoué cet ouvrage, ni jeté le moindre blâme sur ceux qui s'adonnaient autour de lui à des travaux de ce genre. Cependant, l'heure devait venir où la foi religieuse prendrait une telle place dans sa vie spirituelle qu'il ne pourrait plus traiter dans ses livres d'autres sujets que ceux qui concernent la foi. En avril 1532, Calvin publie

[1] Voir à la fin de ce travail une liste des auteurs cités par Calvin dans son commentaire.

[2] Cependant il lui arrive quelquefois de discuter et même de repousser les leçons d'Erasme, voir p. ex. l. I, cap. III (pag. 32), cap. IX (pag. 60), cap. X (pag. 77) cap. XVIII (pag. 112) etc.

un commentaire sur le *De Clementia* de Sénèque le philosophe; en 1534, il écrit sa *Psychopannychie*, et dès lors, toutes ses compositions portent un caractère essentiellement religieux. J'évite à dessein le mot *théologique*, qui pourrait faire penser à des travaux de pure érudition, tandis que le but poursuivi par Calvin a toujours son côté pratique, qui même est le principal : par tous ses ouvrages, il veut travailler à une révolution dans les âmes et dans le monde. Le même contraste peut s'observer dans ses lettres. Les quelques billets écrits par lui pendant les années 1530 à 1532, et que nous possédons encore, n'ont assurément rien de fâcheux pour sa mémoire, la critique la plus sévère ne pourrait y trouver aucune trace de mauvaise conduite, d'impiété ou même de légèreté; mais enfin le souffle religieux ne s'y fait pas sentir d'une façon distincte. A partir de 1533 ou 1534 jusqu'à la dernière lettre qu'il ait écrite, on n'en pourrait pas citer une qui n'ait un but et un contenu directement religieux. Enfin, la conduite de l'auteur rend le même témoignage. A l'époque où il débute dans les lettres, il se présente à nous avant tout comme un savant; depuis 1534 et surtout depuis 1536, le savant a cédé la place à l'apôtre; l'érudition conserve sa valeur comme instrument, elle n'est plus recherchée pour elle-même. Calvin a donc renoncé à la philologie, à peu près comme Pascal renonça plus tard aux mathématiques, ou Racine à la tragédie profane, pour se consacrer plus directement au service de Dieu; gardons-nous de le regretter à la pensée des chefs-d'œuvre de science et d'art dont ces conversions nous auraient privés; car Athalie et les Cantiques spirituels sont supérieurs même à Phèdre ou à Britannicus; les Provinciales valent un grand nombre d'opuscules de physique, et l'Institution chrétienne a eu beaucoup plus d'importance pour le développement de la pensée humaine que le commentaire sur le *De Clementia*.

La question que nous étudions n'est donc pas de savoir si le Calvin de 1532 est de tout point identique à celui de 1534, qui abandonne son pays pour rester fidèle à sa foi, ou à celui de 1536, qui débute dans le ministère à Genève. La réponse négative serait trop évidente. Il s'agit seulement de savoir si le

Calvin de 1532 avait déjà des préoccupations religieuses, quoique moins intenses, moins impérieuses qu'elles ne furent plus tard. A priori, la chose n'a rien d'impossible : la réunion de l'humanisme et d'un certain zèle pour la religion était recommandée par de brillants exemples, tels que celui d'Erasme. Plus près de Calvin, le célèbre Guillaume Budé, dont Calvin a bien connu les écrits, ne cessait d'exhorter le clergé à la culture des lettres classiques; c'est dans cet intérêt qu'il avait publié en 1527 son traité *De studio literarum recte et commode instituendo* [1], inspiré par un enthousiasme égal pour l'humanisme et pour la saine doctrine théologique. En tout cas, voici en quoi réside l'intérêt de la question que nous posons. Dans un passage célèbre de la préface de son commentaire sur les Psaumes, Calvin a raconté comment Dieu l'avait fait passer par une conversion subite, et l'on peut tirer des termes mêmes de son récit la preuve que cette crise doit être placée dans les premiers mois de l'année 1534. Mais le réformateur, avec sa réserve habituelle pour tout ce qui le concerne personnellement, omet de caractériser l'état spirituel où il se trouvait avant cette conversion. Faut-il le regarder à cette époque comme un impie, comme un indifférent, comme un libertin ou comme un catholique fervent? Dans chacune de ces hypothèses, il aurait eu sans doute besoin d'une conversion pour devenir ce qu'il a été. Je voudrais les examiner à la lumière de l'œuvre littéraire de sa jeunesse, œuvre antérieure au moment décisif de sa vie spirituelle, et trop négligée, me semble-t-il, par les biographes. Je me flatte de montrer ainsi que les trois premières suppositions sont insoutenables, la quatrième invraisemblable, et qu'il faut comprendre dans un autre sens ce que dit Calvin de la crise de 1534 : Bèze, croyons-nous, a tracé un portrait véridique du jeune Calvin quand il l'a représenté comme ayant des mœurs irréprochables, des besoin religieux promptement éveillés, des connaissances théologiques précoces, et comme gagné de bonne heure à des vues protestantes; et le contenu

[1] Réimprimé en tête des *Opera omnia* de Guill. Budé, qui parurent à Bâle en 1557 (chez Nic. Episcopius, 4 vol. in-fol.).

du commentaire sur le *De Clementia* est favorable à ce témoignage, ou du moins à ses éléments principaux.

III

Sans doute, il ne faut pas chercher dans un ouvrage aussi impersonnel des renseignements explicites sur les mœurs de l'auteur. Cependant, il est peu probable qu'un homme de plaisir eût acquis si jeune une science aussi prodigieuse que celle du jeune Calvin.

On peut affirmer avec plus de netteté qu'il avait, dès l'époque où il écrivit le commentaire de *De Clementia*, des connaissances théologiques. Il avait étudié plus d'un ouvrage des Pères latins: il cite Augustin une douzaine de fois, presque tous ces textes sont tirés de la Cité de Dieu; les passages de Lactance, de Jérôme, de Cyprien, de Grégoire le Grand sont moins nombreux, mais attestent encore une érudition patristique assez respectable. Eusèbe et Synesius, seuls des Pères grecs, sont cités trois ou quatre fois.

La Bible elle-même est visée trois fois. Je trouve d'abord[1] une allusion très générale à la doctrine de Paul que les rois tiennent leur pouvoir de Dieu (Rom. XIII, 1-7); il n'y a pas là de citation proprement dite. Un peu plus loin[2], le passage Prov. XVI, 14 est reproduit sous une forme un peu plus coulante et correcte que celle de la Vulgate, mais qui s'éloigne davantage de l'original hébreu[3]. La troisième citation biblique mérite de nous arrêter plus longtemps. « Dans son épître canonique, dit Calvin[4], Pierre ne veut pas que les maîtres soient *dyscoli*, c'est-à-dire moroses et difficiles à servir. » Là-dessus, les derniers éditeurs de Calvin remarquent que cette pensée n'est pas de saint Pierre, mais tout au plus de saint Paul (Eph. VI, 9; Col. IV, 1) et que le mot δύσκολος dans le sens de *morose* est

[1] Page 6.

[2] Page 9.

[3] חֲמַת מֶלֶךְ מַלְאֲכֵי־מָוֶת. Vg: Indignatio regis nuncii mortis. Calvin: Ira regis nuncius mortis.

[4] Page 42.

étranger au Nouveau Testament. Voilà qui est piquant assurément; surprendre Calvin en flagrant délit de fausse citation de la Bible a bien son intérêt, et l'on aurait le droit de conclure de la découverte qu'en 1532 le futur réformateur n'était pas encore très fort en exégèse. Cependant la chose n'est pas si simple, ou plutôt elle est très simple, mais très différente de ce qu'on nous affirme. Tout d'abord, 1 Pierre II, 18, je lis ce qui suit: « Serviteurs, soyez soumis en toute crainte à vos maîtres, non seulement à ceux qui sont bons et doux, mais aussi à ceux qui sont d'un caractère difficile (τοῖς σκολιοῖς). » De l'opposition contenue dans la seconde partie de ce verset, il résulte évidemment que « Pierre ne veut pas que les maîtres soient difficiles à servir »; en s'exprimant ainsi, Calvin n'a pas dépassé les limites d'une légitime exégèse, et la pensée en question appartient bien à l'apôtre. Il est vrai que, dans notre texte, il ne se sert pas du mot δύσκολος et que ce mot ne se trouve même nulle part dans le Nouveau Testament employé au sens moral. Mais encore ici, Calvin n'est pas en faute. Quoiqu'il sache fort bien citer à l'occasion des mots grecs en caractères grecs, il ne dit pas ici que les maîtres ne doivent pas être δύσκολοι, mais *dyscoli*; et si l'on ouvre la Vulgate à notre passage, on y trouvera justement ce mot *dyscolus* destiné à rendre le grec σκολιός. Par une bizarrerie qui a toujours étonné Calvin[1], Jérôme a traduit un mot grec par un autre mot grec transcrit en latin, et peut-être Calvin a-t-il précisément cité ce passage pour pouvoir expliquer le terme difficile qu'il contient. Il n'y a pas là l'ombre d'un reproche à lui faire. Mais tirerons-nous de cette citation la conséquence qu'il ne lisait encore son Nouveau Testament que dans la version de Jérôme? Certainement non; il se peut qu'il connût déjà fort bien le texte grec; seulement, écrivant lui-même en latin, il devait se servir de la traduction latine déjà existante partout où il ne la trouvait pas fautive; l'on peut retrouver jusque dans l'Institution chrétienne des traces distinctes de ce procédé.

Considéré à un autre point de vue, le passage de Calvin que

[1] Je m'ébahis qui a mu l'ancien translateur pour un mot grec en rendre un autre grec. (Calvin, *Commentaire sur les épîtres catholiques*, ad. h. l.)

nous venons de transcrire doit nous retenir encore quelques instants. Il y parle de l'épître canonique de Pierre au singulier, désignant ainsi celle que nous appelons la première. Cela prouve-t-il qu'il regardât la seconde comme un apocryphe? On devrait admettre en ce cas qu'il serait revenu plus tard de cette opinion; car, dans ses commentaires sur le Nouveau Testament, s'il exprime encore quelques doutes sur la directe et pleine authenticité de la seconde de Pierre, il n'hésite pas en tout cas à affirmer qu'elle est du Saint-Esprit, et par conséquent canonique. L'hypothèse d'une variation dans la pensée de Calvin à ce sujet n'a rien d'absurde, ni d'inadmissible. Au XVIe siècle, plus d'un théologien considéra comme apocryphes les écrits du Nouveau Testament sur lesquels l'antiquité chrétienne avait eu des doutes[1]. Cependant je ne crois pas que l'on puisse attribuer avec certitude cette opinion au jeune Calvin. En effet, il est question dans l'Institution chrétienne, jusque dans son édition définitive, de l'épître canonique de Jean[2]; et cependant personne ne soutiendra que Calvin rejetait la canonicité des deux petites épîtres du même apôtre. Il se pourrait que dans ce passage et aussi dans celui qui nous occupe, le mot *canonique* eût un sens plus objectif que subjectif et qu'il signifiât universellement admis pour canonique, *homologumène*, comme nous dirions de nos jours. En tout cas, l'expression de Calvin atteste qu'il connaissait, par Eusèbe probablement, les doutes d'une partie de l'Eglise ancienne au sujet de la seconde de Pierre; nouvelle preuve de la réalité de ses connaissances théologiques dès la date de 1532.

IV

Peut-on aller plus loin et trouver dans le commentaire sur le *De Clementia* la trace des pensées, des convictions religieuses personnelles de l'auteur ? On ne s'y attendrait guère dans une œuvre aussi objective: expliquer le texte de Sénèque, au point

[1] Voir entre autres, dans la *Real-Encyklopædie* de Herzog, l'article *Kanon des Neuen Testaments*, surtout aux pages 471 et 472.

[2] *Inst. chr.* l. III, ch. II § 21.

de vue soit grammatical, soit philosophique, l'analyser, l'illustrer au moyen de nombreuses citations tirées de toute la littérature classique, telle est la tâche que Calvin se propose dans cet ouvrage, et dont il s'acquitte avec une supériorité magistrale. Il lui arrive rarement de se lancer dans la critique, surtout dans celle des idées; cependant il le fait quelquefois, et d'une manière significative. Ainsi, son vif enthousiasme pour l'antiquité ne l'empêche pas de trouver ridicule (le mot y est) la religion romaine. « Toutes les fois, dit-il, que je relis la description des rites et des cérémonies pour l'apothéose des empereurs, je ne puis me retenir de rire[1]. » Il est plus intéressant et plus important de le voir mettre en avant des textes chrétiens et des idées chrétiennes contre certaines affirmations de Sénèque. Il prendra par exemple contre le philosophe la défense de la miséricorde, de la pitié, que l'école stoïcienne s'efforçait de déprécier au profit de la clémence plus impersonnelle, moins émue; et en faveur de son opinion, il invoquera aussi bien Augustin que Cicéron[2]. Une fois que l'auteur latin se permet de parler de la Fortune, son commentateur se hâte de remarquer qu'il aurait mieux valu parler de Dieu[3]. Ailleurs, Sénèque est sévèrement blâmé d'avoir dit que l'homme de bien ne se préoccupe pas de sa réputation et se contente du témoignage de sa conscience. « Laissons ces propos aux philosophes, s'écrie Calvin[4], notre religion nous enseigne bien autre chose, car Augustin dit: L'approbation de ta conscience t'est nécessaire, ta réputation est nécessaire à ton prochain; en négligeant ta réputation, tu es cruel envers lui. » La pensée d'Augustin dans le passage cité revient à ceci que nous ne devons pas scandaliser les faibles par une conduite imprudente et sans égards. C'est à peine si l'on peut dire qu'elle soit étrangère à Sénèque, car celui-ci reconnaît, peu après le passage attaqué par Calvin, que les princes au moins ont le devoir de soigner leur réputation. Il n'y avait, pour ainsi dire, pas de quoi le critiquer; pour saisir cette occasion, il fallait que Calvin fût bien empressé à faire ressortir la supériorité de la morale chrétienne sur celle des philosophes classiques.

[1] Page 75. — [2] Pages 148, 149. — [3] Page 7. — [4] Pages 103, 104.

Mais il est encore plus empressé à faire ressortir l'infériorité, la nullité même des prétendues vertus des anciens. Il les condamne même d'une manière plus exclusive qu'il ne devait le faire ensuite dans son Institution chrétienne. Sénèque avait dit: « Si notre âme est ambitieuse, nous n'hésitons pas à exposer notre main droite aux flammes, ou à nous précipiter dans le gouffre. » Calvin, exploitant ce mot *ambitieuse*, remarque en toute hâte[1]: « Ici, Sénèque avoue ingénument quelles furent ces éminentes vertus des païens qu'on célèbre sur tous les tons. Supprime l'ambition, et tu n'auras plus aucun de ces esprits fastueux, ni les Platon, ni les Caton, ni les Scévola, ni les Scipion, ni les Fabricius. » Ainsi, toutes les vertus de la Grèce et de Rome sont empoisonnées par l'orgueil et l'égoïsme; quelque avancée qu'ait été la civilisation des anciens, si belles qu'aient été leurs œuvres artistiques et littéraires, et malgré toutes les vérités qu'il leur a été donné de découvrir et de proclamer, leur personne a été plongée dans le mal, par conséquent toutes leurs actions, même les plus brillantes, ne sont que des péchés. Plus tard, dans l'Institution chrétienne[2], Calvin mit quelques adoucissements, au moins apparents, à cette sévère doctrine. Il proteste qu'il reconnaît des inégalités morales dans le monde païen, entre un Catilina et un Camille par exemple, ou entre un Trajan et un Néron ; il accorde même que la supériorité des uns sur les autres, « ces vertus telles quelles, ou plutôt ces simulacres de vertus » sont une grâce spéciale du Seigneur; mais la conclusion est toujours la même : « Ces œuvres ne méritent pas plus d'être mises entre les vertus que font les vices, qui pour quelque similitude et affinité qu'ils ont avec les vertus, déçoivent les hommes.... combien que ce que les païens font semble bon en l'action externe, toutefois, pour la mauvaise fin, c'est péché. » Cette doctrine peut sembler tout d'abord injuste, entachée même d'un certain esprit de dénigrement. Pour l'apprécier sainement, il faut pourtant se souvenir de deux faits. Tout d'abord, en signalant l'amour de la gloire comme le

[1] Page 33.

[2] Livre II, chap., III, § 4. Livre III, chap. XIV, § 2, 3.

plus puissant stimulant à la vertu dont l'antiquité païenne ait eu conscience, Calvin était en plein dans la vérité historique; il serait facile de le démontrer par des citations des principaux moralistes grecs ou latins. Ensuite et surtout, Calvin est à peine moins sévère pour les chrétiens, j'entends pour les meilleurs chrétiens, que pour les païens : « La meilleure œuvre, dit-il, que les fidèles puissent mettre en avant est toujours souillée et corrompue de quelque pollution de la chair comme un vin est corrompu quand il est mêlé avec de la lie[1]» et ce n'est que par une imputation absolument gratuite que Dieu peut tenir ces œuvres des fidèles pour agréables. Ce n'est pas que le réformateur fasse peu de cas de la sanctification ; au contraire, elle est pour lui le but de toute l'œuvre objective du salut et de tous les efforts du chrétien une fois pardonné [2]; seulement, telle est la résistance du vieil homme qu'il est en fait fort difficile, pour ne pas dire impossible, d'apercevoir les progrès de la sainteté, même chez les fidèles les plus sincères. L'œuvre de Dieu ne s'accomplit qu'au ciel, dans l'économie future. Ainsi, l'équilibre se rétablit, le reproche de partialité tombe, il ne reste plus que l'effrayante sévérité de Calvin, qui mesure l'incomparable élévation de son idéal moral. Il est curieux de trouver déjà la trace distincte de ces dispositions et des doctrines qu'elles devaient inspirer dans un écrit de jeunesse qui n'a encore aucune prétention théologique. D'un côté, Calvin y constate que les anciens ont parfois des préceptes moraux supérieurs à la conduite de beaucoup de modernes qui se disent chrétiens[3] ; de l'autre, il se plaît à faire ressortir la perversité naturelle de l'homme : « Les philosophes, dit-il, prétendent que personne ne s'écarte de la loi naturelle au point d'être méchant de propos délibéré ; cependant il arrive, je ne sais comment, que quelques-uns sont gratuitement méchants, étant enflammés d'une telle passion pour le péché, que le fait seul de pécher, même sans cause, les remplit de plaisir[4]. »

[1] *Inst. chr.* livre III, ch. XIV, § 9.

[2] Voir entre autres *Inst. chr.* livre III, chap. VI.

[3] Page 154, sur la façon de faire l'aumône.

[4] Page 132.

L'importance biographique de ces passages réside à la fois dans leur contenu et dans leur accord avec le système de l'Institution chrétienne. Considérés à ce double point de vue, ils nous semblent prouver d'une manière décisive que Calvin, quand il écrivit son Commentaire sur le *De Clementia* n'était ni un impie, ni un indifférent en matière religieuse, qu'au contraire il avait, à cette époque déjà, une conviction chrétienne personnelle et qui savait dans l'occasion s'exprimer avec une rare énergie.

V

Il nous reste à examiner si Calvin était à cette époque un catholique fervent ou s'il était déjà gagné au protestantisme. Cette enquête n'est pas aussi facile que celle qui nous occupait tout à l'heure. En faveur de l'une ou de l'autre réponse, l'examen du commentaire sur le *De Clementia* ne nous fournit que des présomptions qui ne sont pas à mépriser, mais aucune preuve péremptoire.

Notons d'abord que l'auteur n'attaque pas le protestantisme et n'affirme aucune des doctrines spécifiquement catholiques. On aurait tort de citer dans ce sens un passage où Augustin est invoqué comme une sorte d'autorité sans appel : « Notre religion, dit Calvin[1], nous enseigne bien autre chose, car Augustin dit, etc. » La sentence d'Augustin alléguée en cet endroit est tirée de saint Paul et assez conforme à la doctrine du Nouveau Testament pour qu'il fût permis même à un protestant de s'exprimer de cette manière. Théodore de Bèze, joignant le commentaire à sa collection des opuscules de Calvin, n'a pas cru devoir modifier ce passage ni le noter comme incorrect, ainsi que Nicolas Colladon l'a fait, — en manuscrit, il est vrai, — à propos d'une phrase du discours pour Nicolas Cop[2].

On pourrait tirer un argument plus fort en faveur du catholicisme de Calvin en 1532, des éloges sans réserve qu'il décerne dans son commentaire à divers catholiques. L'ouvrage est dédié à un prélat, Claude de Hangest, abbé de Saint-Eloi, à

[1] Pages 103, 104.

[2] Comp. Herminjard, ouvr. cité, t. III, p. 419.

Noyon, issu d'une famille envers qui Calvin avait de grandes obligations, ayant reçu ses premières leçons avec les enfants du chef de la maison. La dédicace est, comme il arrive d'ordinaire, des plus obligeantes, et Calvin chante les louanges de Hangest avec tout l'empressement nécessaire en pareil cas. Dans le cours même du commentaire, deux savants reçoivent les plus grands éloges, et ce sont deux catholiques : Erasme et Budé. Erasme est nommé « l'une des deux gloires des lettres et leurs premières délices[1], » Budé « la première gloire et le soutien de la cause littéraire, grâce à qui notre France revendique aujourd'hui la palme de l'érudition [2]. » De nos jours, des éloges pareils adressés à des catholiques qui étaient en tout cas des savants de premier ordre n'auraient assurément rien de bien étonnant sous la plume d'un auteur protestant. Au seizième siècle, il en était un peu autrement ; un protestant décidé aurait au moins ajouté quelque restriction d'ordre théologique ou religieux aux éloges dont il couronnait les chefs de l'humanisme contemporain. Les questions confessionnelles se glissaient partout à cette époque, et les savants même que nous venons de citer ne perdaient pas une occasion d'affirmer leur orthodoxie. Que Budé, écrivant un traité pour la défense des études helléniques, se sentît pressé de démontrer ou du moins d'affirmer qu'elles n'avaient rien de commun avec l'hérésie, cela est assez naturel. Aussi ne peut-on guère s'étonner de trouver dans son *De studio literarum* des passages tels que ceux-ci : « Au temps même où les lettres grecques entraient en lumière et où se réchauffait le zèle pour elles, quelques dogmes dépravés, transpercés depuis longtemps par les traits de l'antique orthodoxie, ont été enseignés comme des oracles nouveaux et tombés du ciel. Mais le même âge peut enfanter parfois des miracles dignes d'admiration et des monstres détestables [3]. » « Quelques hommes, excités par la Junon du Styx (Proserpine) et animés d'un délire tartaréen, ont trouvé des dogmes pervers dans la Bible, qui a besoin en effet d'interprètes ; et, comme notre époque sera célèbre un jour pour la restauration des bonnes lettres, elle portera aussi la marque

[1] Ep. dédic. — [2] Page 42. — [3] Ouvrage cité, p. 5 A.

enflammée d'une infamie inexpiable, pour avoir offensé la majesté non seulement de la doctrine ecclésiastique, mais aussi de cette hostie merveilleuse et expiatoire sanctifiée et consacrée à l'adoration par la présence de la suprême divinité[1]. » Ce qui est plus significatif, c'est de voir Erasme exprimer dans une œuvre de pure érudition son aversion pour la Réformation et presque le regret de lui avoir jadis fourni des armes : « Mon âme est vivement tourmentée, écrit-il en terminant la préface de son Sénèque de 1529, par cette peste fatale qui, dans l'univers presque entier, a étrangement troublé la concorde des princes, la religion du peuple chrétien, et les sciences les plus honorables, au point que parfois je regrette mes études, quoique je ne connaisse d'ailleurs rien de plus doux. Mais j'espère de la clémence du Seigneur qu'à ce siècle, qui est pire qu'un âge de fer, succédera, sinon un âge d'or, du moins un temps un peu plus heureux. »

Calvin, dans son commentaire sur le *De Clementia*, n'a pas un mot de réponse à ces attaques, qu'il devait cependant connaître. Nous pouvons en conclure qu'à l'époque où il l'écrivait, il n'avait pas rompu extérieurement avec l'Eglise. Est-ce à dire qu'il fût au fond du cœur un vrai catholique, un catholique antiprotestant, ennemi de la Réforme ecclésiastique et dogmatique? En aucune façon. De nos jours, on a vu plus d'un évêque ou d'un laïque marquant de l'Eglise catholique adhérer aux décrets du concile du Vatican en déclarant avec plus ou moins de clarté qu'il le faisait d'une façon provisoire, dans la ferme espérance qu'un prochain concile déferait ce qu'avait fait celui de 1870 et abolirait le dogme de l'infaillibilité papale. Une chimère de ce genre semble avoir été très répandue en Europe jusqu'au concile de Trente, soit chez les laïques instruits, soit dans les rangs du clergé. On trouvait généralement dans ce monde-là que Luther et ses amis disaient des choses vraies et nécessaires, mais qu'ils étaient allés trop

[1] Page 19 B. Dans le passage qui suit, Budé explique qu'il a fallu punir une telle licence qui bouleverse tout. On sait qu'il prit part à la condamnation de Berquin, qui eut lieu en avril 1529. (Herm. t. II, p. 183, n. 3.)

vite et par des chemins défendus ; l'espoir qu'on nourrissait était que l'Eglise en corps, par suite de décisions régulièrement prises, rejoindrait un jour les protestants au point où ils étaient arrivés et que l'unité religieuse de l'Occident serait ainsi rétablie. Seulement, il va sans dire que cet espoir ne pouvait s'exprimer tout haut, parce que c'eût été faire la leçon au pape, dont on prétendait respecter l'autorité... jusqu'à ce qu'il l'abdiquât lui-même. Ou bien, sans préciser autant, beaucoup d'hommes sérieux et pieux de l'époque qui partageaient en secret les principes et les vœux des protestants attendaient pour se joindre décidément à eux que leur cause fût triomphante ou au moins près de remporter la victoire.

Peut-on trouver dans le Commentaire sur le *De Clementia* la preuve de dispositions pareilles ? On a prétendu que l'ouvrage lui-même avait pour but de recommander les protestants à la clémence de François Ier ; et cette idée est déjà ancienne, puisqu'on la trouve exprimée dans la biographie de Calvin par le catholique Papire Masson (1544-1611) [1]. Elle n'en est pas moins inadmissible, pas une ligne de l'ouvrage ne la confirme, et même on ne saurait l'admettre sans attribuer à Calvin une insigne maladresse. Le *De Clementia* avait été adressé par Sénèque à Néron, c'était un essai de combattre la cruauté naissante du jeune prince ; le transformer en une sorte d'apologie pour les protestants persécutés, c'eût été forcément établir un rapprochement entre François Ier et cet abominable souverain, dont le nom devait paraître

Aux plus cruels tyrans une cruelle injure.

Or Calvin, dès sa jeunesse, semble avoir trop bien connu le monde et les hommes pour s'être rendu coupable d'une telle inconvenance.

Cette supposition arbitraire une fois écartée, que reste-t-il de protestant dans le commentaire sur le *De Clementia* ? Rien de tout à fait décisif. L'auteur sans doute est animé d'un esprit

[1] Cette biographie ne parut qu'en 1638, longtemps après la mort de l'auteur. On a élevé quelques doutes sur son authenticité ; en tout cas, elle est d'assez mince valeur.

de réforme qui contraste avec les travers du moyen âge : il a de la critique, c'est un historien et un littérateur plus qu'un dialecticien, il lui arrive même en plus d'un endroit de railler la scolastique ; mais ces caractères se rencontrent aussi chez d'autres que des protestants à une époque où la réaction contre le moyen âge était aussi à la mode que pouvait l'être vers 1830 l'opposition à tout ce qui sentait encore le dix-huitième siècle. On connaît les railleries persistantes d'Erasme contre les moines et la Sorbonne. Dans son *De studio literarum*, Budé, ce complice de la persécution des protestants, ne se montre peut-être pas plus sévère en paroles contre les hérétiques que contre les obscurantins qui demandaient la suppression des études grecques comme prélude de la destruction de toutes les bonnes lettres. Il les assimile à Julien l'Apostat, qui essayait, lui aussi, de détourner les sectateurs de la vraie religion de la lecture et de l'étude des classiques ; sa verve caustique va jusqu'à leur attribuer des têtes de roussins d'Arcadie et des oreilles de porcs[1]. Et cependant, il n'ignore pas que c'est là le parti qui dispose de la majorité dans le clergé. « Je ne veux pas rapporter toutes leurs injures, dit-il, de peur qu'on ne me croie animé de haine contre le clergé lui-même. Or j'estime cet ordre vénérable et innocent de ce crime. Il faut convenir cependant que dans ses assemblées, le plus ignorant et le plus impudent des Thersites s'attribue l'autorité d'un Nestor, grâce à une vieille coutume qui fait triompher l'obstination des vieillards, grâce aussi à l'équité et à la modestie des jeunes, bien plus instruits pourtant que leurs devanciers[2]. »

En deux ou trois passages, l'esprit de réforme du jeune Calvin se manifeste par la critique des travers de son temps ; mais il s'agit alors plutôt des affaires civiles que des affaires d'Eglise, et les catholiques s'exprimaient parfois de même. Ainsi, l'on rencontre avec plaisir sous sa plume austère des paroles émues contre la sévérité insensée de certains éducateurs de la jeunesse : « On sait, dit-il[3], que Quintilien conseille de ne pas sévir trop durement contre les enfants nés libres.

[1] Ouvrage cité, p. 15 B. — [2] Ouvrage cité, page 5 B. — [3] Page 106.

Nos cruels bourreaux obéissent bien mal à ce précepte, je n'ose les appeler pédagogues, puisque grâce à eux ce nom devient un opprobre. » Mais, avant lui, Budé avait déjà dit : « La vieillesse ne fut jamais plus honorée à Lacédémone que ne l'était dans ma jeunesse l'ignorance grossière, dont l'orgueil doit tout craindre maintenant du contact avec une science polie et pleine d'urbanité. Sa contemporaine était cette sévérité ou plutôt cette férocité qui semblait prendre à tâche d'enseigner aux enfants, non les lettres, mais la patience pour supporter les coups : on traitait les élèves comme un futur gibier de potence ou de pilori, et non comme des orateurs ou des professeurs à venir[1]. » Quant aux railleries de Rabelais contre ces procédés éducatifs, on les connaît ; rappelons seulement qu'elles lui viennent surtout à propos du collège de Montaigu, à Paris[2], dont Calvin avait été élève, ainsi qu'Erasme, qui n'est pas moins sévère que Rabelais à cet égard[3]. Nous ne citerons pas parmi les passages où se montre l'esprit novateur du jeune Calvin une phrase où il blâme l'insolence des grands et même l'orgueil des rois[4] : son langage est là beaucoup trop général et trop philosophique pour qu'on puisse y voir une allusion aux circonstances de l'époque ; mais ailleurs, devenant plus précis, il stigmatise la vénalité des juges de son temps en leur appliquant un sanglant distique tiré de Pétrone[5].

[1] *De studio*, p. 6 D.

[2] Voir entre autres, *Pant.-Garg.* l. IV, chap. XXI, l'histoire du principal Pierre Tempête, de Noyon, « qui fut grand fouetteur d'écoliers au collège de Montaigu. Si, par fouetter pauvres petits enfants, écoliers innocents, les pédagogues sont damnés, il est, sur mon honneur, en la roue d'Ixion, fouettant le chien courtaut qui l'ébranle ; s'ils sont par enfants innocents fouetter sauvés, il doit être au-dessus des anges. »

[3] Comp. Marc Monnier, *La Renaissance de Dante à Luther*, t. I, pag. 258, 259.

[4] Page 3.

[5] Page 11.

.... Judicium nihil est nisi publica merces,
Atque eques in causa qui sedet empta probat. (Sat. cap. XIV.)

Ici aussi, Rabelais peut fournir un passage parallèle, mais beaucoup plus explicite. Parlant des « Chats fourrés, » c'est-à-dire des conseillers au Parlement, il attribue à leur « incroyable et inestimable méchanceté,

Tous ces traits indiquent un esprit sensible aux malheurs du temps, un esprit réformateur, si l'on veut; ils n'auraient pas suffi pour faire condamner Calvin comme hérétique, même par les inquisiteurs les plus soupçonneux.

Si l'on veut relever dans le commentaire sur le *De Clementia* des indices du protestantisme de son auteur, il faut insister sur ses connaissances bibliques et sur la sévérité de son jugement relatif à l'homme naturel. Ces caractères ne se retrouvent pas au seizième siècle chez les protestants seuls, mais c'est surtout chez les protestants qu'on les rencontre. Eux seuls en ont résolument tiré toutes les conséquences. Erasme était beaucoup moins vif dans sa critique de l'humanité déchue, et, s'il était savant dans les Ecritures, c'est que sa tendance avait, à un moment donné, côtoyé de fort près celle des évangéliques, ce qui l'avait aussi rendu fort suspect d'hérésie aux yeux des catholiques bon teint.

Ces indices seraient insuffisants pour prouver à eux seuls que Calvin était protestant quand il écrivit les doctes *Juvenilia* qui nous ont occupé ; ils suffisent, croyons-nous, pour confirmer le témoignage de Bèze, qui dit que Calvin avait été gagné très jeune et sans difficulté spéciale à la doctrine protestante. Mais alors, dira-t-on, étant dès avant 1534 profondément religieux et moral, et déjà protestant, quel besoin avait-il encore d'une conversion ? J'ai essayé de répondre ici-même[1] à cette question par l'examen de son discours composé pour Nicolas Cop en novembre 1533 : avant sa conversion, Calvin était ce qu'on nommait un peu plus tard un *nicodémite*, c'est-à-dire un protestant honteux, non seulement secret, mais parfois inconséquent ; il se rattachait encore à l'Eglise romaine par certains liens extérieurs et par certains intérêts matériels ;

plus qu'aux abus de la cour romaine... à l'imposture des cafards hérétiques et faux prophètes,... tout ce que arrive au monde de cataclysmes et de malheurs. » Il représente cette justice « grippe-minaudière » comme tenant une balance dont les plateaux sont deux gibecières veloutées, l'une pleine de billon et pendante, l'autre vide et longue, élevée au-dessus du trébuchet. (*Pant.-Garg.* l. V, chap. XI.)

[1] La conversion de Calvin. *Revue de théologie et philosophie*, année 1890, p. 5 et suiv.

depuis sa conversion, il rompit ces attaches et prit place en secret, — cela était inévitable, — mais d'une manière décidée et absolument consciencieuse, dans les rangs des novateurs.

Appendice.

On se fera quelque idée de l'étendue de l'érudition du jeune Calvin par le relevé des auteurs qu'il cite dans son Commentaire sur le *De Clementia*. Je n'ai donné le titre de leurs œuvres que quand Calvin lui-même l'indique; plusieurs de ces ouvrages sont regardés comme suspects par la critique moderne, je n'avais pas à m'en inquiéter.

I. Classiques latins : Ammien Marcellin, Apulée, Asconius Pædianus (Commentaires sur divers ouvrages de Cicéron), Aulu-Gelle, Celse, Cicéron (Harangues pour Milon, pour Plancius, pour Rabirius, pour Sylla, pour Cluentius, pour Ligarius, pour Murena, pour Cornelius Balbus, pour Quintius, pour Roscius, pour Sextius, pour Flaccus, pour Cœlius, pro Domo sua, Verrines, Philippiques; songe de Scipion, Tusculanes, République, des Devoirs, de Finibus, des Lois, de la Nature des Dieux, de la Divination, Lælius; de l'Invention, Rhétorique à Herennius, de l'Orateur, Topiques, Brutus; Epîtres à Atticus, à son frère Quintus, à ses amis, à Brutus; de Re militari (ouvrage cité par Calvin même comme douteux), Claudien, Columelle, Corpus Juris (citations nombreuses et rapportant les opinions de beaucoup de jurisconsultes), Donatus (Commentaires sur Térence), Fenestella, Florus, Histoire Auguste, Horace (Odes, Epodes, Satires, Epîtres, Art poétique), Julius Rufinianus, Justin, Juvénal, Latinus Pacatus, Lucain, Lucrèce, Macrobe (Commentaire sur le songe de Scipion, Saturnales), Mamertinus, Martial, Nazaire, Nonius Marcellus, Ovide (Fastes, Tristes, l'Art d'aimer, Héroïdes, Métamorphoses, Epîtres du Pont, Amours, Consolation à Livie), Panégyrique anonyme de Maximien et de Constantin, Perse, Pétrone, Plaute (Mostellaria), Pline l'Ancien, Pline le Jeune (Epîtres, Panégyrique de Trajan), Pompeius Festus, Pomponius Mela, Priscien, Properce, Publilius Mimographus, Quinte-Curce, Quintilien (Insti-

tution oratoire, Grandes Déclamations), Rutilius Lupus, Salluste (Catilina, Jugurtha), Sénèque le philosophe (Des Bienfaits, de la Consolation, de la Colère, de la Brièveté de la Vie, Questions naturelles, Epîtres à Lucilius, Déclamations, Suasoriæ), Sénèque le tragique (Thyeste, Hercule furieux, Médée, les Troyennes, Octavie, Agamemnon), Servius Maurus (Commentaires sur Virgile), Stace (Thébaïde, Achilléide), Suétone, Tacite, Térence (Adelphes, Andrienne, Eunuque, Heautontimorumenos, Phormion), Tite-Live, Valère Maxime, Varron (De la langue latine, Res rusticæ), Végèce, Verrius Flaccus, Virgile (Enéide, Bucoliques, Géorgiques), Vitruve.

II. Classiques grecs : Alexandre d'Aphrodise, Appien, Aristophane (Nuées), Aristote (Ethique, Politique, des Météores, Histoire des animaux, Problèmes), Arrien, Denys d'Halicarnasse, Diogène Laërce, Dion Cassius, Eschine (Discours contre Ctésiphon), Euclide, Hérodien le grammairien, Hérodien l'historien, Homère (Iliade, Odyssée, Hymnes), Isocrate (Evagoras), Phalaris (Epître, ouvrage cité comme inauthentique), Platon (Gorgias, les Lois, la République, Epître à Archytas), Plutarque (Vies parallèles, Opinions des philosophes, Politique, Problèmes), Porphyre (de quinque Vocibus), Sophocle, Strabon, Suidas, Xénophon (Cyropédie).

III. Pères de l'Eglise latins et grecs : Augustin (Cité de Dieu, Vie commune des clercs, l'Esprit et la Lettre), Cyprien (Epître à Donat), Eusèbe (Chronique), Grégoire le Grand (Moralia) Jérôme (Epître à Rusticus), Lactance, Synesius.

IV. Humanistes : Alciat, Béroald, Budé (Annotations sur les Pandectes), Cœlius Rhodiginus ou Ricchieri de Rovigo, Egnatius (les Césars), Erasme (Edition de Sénèque, Proverbes), Perotti, Politien (traduction d'Hérodien), Valla, Zasius.

ALEXANDRE LE GRAND

ET LES JUIFS EN PALESTINE

PAR

HENRI BOIS[1]

II

Les traditions rabbiniques des Juifs.

Renonçant à rassembler et à reproduire tous les passages rabbiniques où il est parlé du fait dont nous nous occupons, prenons uniquement le plus important. Ouvrons le *Megillat Taanit :*

Aux mots du texte : « Le 21 kislev (octobre-novembre) est le jour de la montagne de Gerizim, où le deuil est interdit, » le glossateur du Megillat Taanit ajoute le récit suivant : « Il s'agit du jour où les Cuthéens demandèrent à Alexandre de Macédoine l'autorisation de détruire la maison de notre Dieu. « Accorde-nous, lui dirent-ils, cinq *kours* de terre sur le mont » Moriyya. » Le roi les leur donna. Instruit de ce fait, Siméon le Juste s'enveloppa de ses vêtements sacerdotaux, et se fit accompagner par la noblesse de Jérusalem, par mille conseillers habillés de blanc, et par les jeunes prêtres, qui faisaient retentir les vases sacrés (les instruments de musique). Ils marchèrent, précédés de flambeaux, toute la nuit sur deux rangs. — Quels sont ces hommes ? demanda Alexandre (en les

[1] Voir *Revue* de novembre 1890.

voyant de loin.) — Ce sont, répondirent les délateurs, les Juifs, qui ont méconnu ton autorité. — A Antipatris, au moment où le soleil se leva, on arriva au premier poste. A ce point de rencontre, on dit aux Juifs : — Qui êtes-vous ? — Des habitants de Jérusalem, fut la réponse, nous sommes venus pour être admis en présence du roi. Alexandre, apercevant la figure de Siméon le Juste, descendit aussitôt de son char et se prosterna devant lui. — Comment, dirent ses courtisans, un grand roi comme toi, se prosterne-t-il devant ce Juif ! — C'est que cette figure, leur répliqua-t-il, m'apparaît toutes les fois que j'entreprends une guerre d'où je sors victorieux. — Puis s'adressant aux Juifs : — Quelle cause vous amène-t-elle ? leur dit-il. — Ce peuple (de délateurs) te trompe, répondit Siméon, en réclamant pour lui l'endroit où nous prions pour toi et pour la durée de ton règne. — Et quel est ce peuple ? — Ce sont les Cuthéens qui sont debout devant toi. — Leur sort est entre vos mains, dit Alexandre. — Aussitôt les Juifs firent des trous aux talons des Cuthéens, les attachèrent aux queues de leurs chevaux, et les traînèrent ainsi sur des épines et des chardons jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés au mont Gerizim. Là, ils passèrent la charrue sur l'emplacement du temple (de leurs ennemis) et y semèrent des vesces, comme les Cuthéens avaient eu l'intention de le faire pour le temple de notre Dieu. Ce jour a donc été institué comme une fête[1]. »

Reprenons maintenant le récit, et énumérons les quelques observations qu'il nous suggère :

1° Le renseignement chronologique par lequel débute notre source ne doit pas nous arrêter. La date du 21 kislev (dans le Megillat Taanit, — le traité Ioma 69ᵃ indique le 25 Tebet) ne se rapporte pas à la présence d'Alexandre à Jérusalem, mais à la destruction bien postérieure du temple samaritain. Il est vrai que nos sources rabbiniques rapprochent et combinent les deux événements. Mais elles ont manifestement tort. Ici, comme presque partout ailleurs dans le Megillat Taanit, la première petite phrase (le 21 kislev est le jour de la montagne

[1] Cité par Derenbourg. *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 41-43.

de Gerizim) est une antique tradition, l'exposition historique, au contraire, qui suit cette petite phrase provient d'un auteur postérieur.

2° Il est douteux que les Samaritains aient demandé à Alexandre la permission de détruire le temple de Jérusalem, comme le racontent les traités Megillat-Taanit (c. 9) et Ioma (69). Cette requête est en relation avec la conclusion du récit, où nous assistons à la ruine du temple sur le Gerizim. Mais cette ruine n'eut lieu que 200 ans plus tard, du temps de Jean Hyrcan.

3° Il ne semble pas que le grand prêtre qui s'est mis à la tête de la députation envoyée par les Juifs à Alexandre ait pu être Siméon le Juste. Sans doute, il paraît fort probable que, contrairement à l'opinion de plusieurs auteurs, Siméon le Juste était Siméon Ier et non Siméon II. Mais Siméon Ier, fils d'Onias Ier et petit-fils de Iaddua n'était pas contemporain d'Alexandre. Grætz le fait pontifier de l'an 300 à l'an 270. Il n'y a pas lieu de s'étonner que la tradition ait attribué à Siméon le Juste la direction de l'ambassade juive. Elle lui a attribué tant d'autres exploits ! Siméon le Juste était comme l'expression la plus fidèle du pontificat. Dès qu'un prêtre était censé avoir accompli quelque chose de remarquable, il fallait que ce prêtre fût Siméon le Juste. Grætz et Hitzig pensent que le grand prêtre contemporain d'Alexandre n'était en réalité ni Siméon Ier, comme le disent les rabbins, ni Iaddua, comme le dit Josèphe. Il faudrait prendre une moyenne. Et puisque, entre Iaddua et Siméon Ier, il y a eu Onias Ier, ce serait Onias Ier qu'il conviendrait de choisir. La chose est difficile à décider, mais au fond assez peu importante.

4° On a pu remarquer que le glossateur du Megillat Taanit place la rencontre des Juifs et d'Alexandre à Antipatris. Cette indication s'accorde avec les données de celle des sources de Josèphe qui fait partir Alexandre *de Gaza* pour Jérusalem. Antipatris, en effet, est situé entre Gaza et Jérusalem, plus près de Jérusalem que de Gaza.

5° Le discours d'Alexandre et le songe sur lequel le roi macédonien s'appuie sont mieux racontés dans Josèphe que chez

les rabbins, c'est-à-dire plus vraisemblablement et d'une manière plus psychologique. Il est évident que jamais Alexandre n'a pu dire, par exemple : « Cette figure m'apparaît toutes les fois que j'entreprends une guerre d'où je sors victorieux. » D'abord cela donnerait à entendre qu'il y a eu des guerres dont Alexandre n'est pas sorti victorieux. Or cela n'est pas exact. Et quand cela serait vrai, Alexandre ne l'aurait pas ainsi proclamé *coram populo*. Alexandre a bien plutôt parlé, comme le veut Josèphe, de sa grande expédition en Asie.

6° Comme on l'a déjà observé, c'est mal à propos que les rabbins mêlent à l'entrevue des Juifs avec Alexandre la destruction du temple du mont Garizim : ce dernier événement n'arriva que sous Jean Hyrcan, deux siècles plus tard environ. M. Derenbourg suppose que la discussion entre les Juifs et les Samaritains, à la suite de laquelle ces derniers furent tués, n'est peut-être que le souvenir effacé de la lutte qui eut lieu à Alexandrie sous Ptolémée Philométor entre les Samaritains et les Juifs. Josèphe la raconte dans ses *antiquités* [1]. Il y a dans tous les cas un anachronisme dans le récit rabbinique. Remarquons seulement que ce n'est pas *le même* que celui dont Josèphe s'est rendu coupable [2]. Ce fait, joint aux autres différences qui existent entre le récit des rabbins et celui de Josèphe, prouve l'indépendance des traditions et constitue par suite un argument en faveur de l'historicité du fond commun du récit.

III

La tradition samaritaine.

Nous empruntons à Herzfeld, en le traduisant en français, un extrait du livre de Josué, composé, comme on sait, vers 1300 après Jésus-Christ. « Depuis Adam jusqu'à Alexandre, il y eut 3930 ans. Comme celui-ci marchait contre le roi de Perse Darius, il vit, dans un songe, comme un ange qui descendit du ciel sous la forme et le costume du grand prêtre, et lui promit qu'il conquerrait la Perse et s'emparerait du roi. Et effective-

[1] XIII, 13, 4.

[2] Au sujet de Sanaballat.

ment il saisit et tua celui-ci. Tandis qu'il conquérait tous les pays, il désirait toujours retrouver parmi les prêtres celui qui lui était apparu en songe, mais nulle part il ne le découvrait. Mais lorsqu'il s'en alla conquérir Tyr, ville dans la proximité de laquelle les Samaritains habitent, il invita ceux-ci à passer de son côté, et comme ils ne voulaient pas rompre leur alliance avec Tyr, il s'irrita contre eux et se mit en marche contre Naplus (Sichem). Alors les habitants vinrent à sa rencontre, et comme il vit à leur tête le grand prêtre qu'il avait vu en songe, il descendit précipitamment de cheval et s'inclina devant lui. Aussitôt ses amis firent de même, mais l'armée s'étonna de cela, et alors il leur raconta son songe. (Mais) il aima désormais les Samaritains et loua leur Dieu... Mais ceux qui virent combien les Israélites étaient en faveur auprès de lui, en devinrent jaloux et lui dirent : « Ce peuple dédaigne la manière (de vivre) » des autres peuples ! Que le roi lui ordonne d'ériger sa statue, » ils ne le feront pas, quoique d'ailleurs ils adorent des images. » Alors le roi leur ordonna de faire cela partout : il allait maintenant vers l'Egypte, à son retour il verrait s'ils avaient obéi. Alors le grand prêtre rassembla les chefs d'Israël sur la montagne de la bénédiction, on jeûna et on implora du secours dans cette nécessité, mais Dieu leur inspira le dessein de nommer *Alexandre* tous les enfants (nouveau-nés), et ils firent dire à tous les Samaritains d'agir ainsi. Au bout de trois ans, le roi revint d'Egypte vers le pays d'Israël, et comme il ne vit nulle part sa statue, il interrogea avec colère les chefs du peuple à ce sujet. Mais ceux-ci répondirent qu' « ils lui avaient même élevé des statues qui parlaient et se mouvaient, » et ils lui apportèrent une foule d'enfants, qui, interrogés sur leurs noms, répondirent : « Nous sommes les serviteurs du roi Alexandre, et nous portons son nom ; » sur quoi ils lui expliquèrent qu'ils ne pouvaient élever aucune statue proprement dite, et que Dieu leur avait inspiré d'ériger pour ainsi dire leurs enfants en statues d'Alexandre. Cela plut au roi, il loua leur Dieu et leur fit des présents. »

Tel est le récit du livre de Josué. Le Samaritain Abulfetach [1]

[1] Ou Abulfatsch, Abulfarach.

reproduit cette narration en y ajoutant les renseignements suivants : le grand prêtre samaritain d'alors se serait appelé Ezéchias et l'événement raconté aurait eu lieu dans la quinzième année de son pontificat.

Quelles sont les réflexions que nous suggèrent ces diverses données samaritaines?

1° Quoiqu'elles soient d'une époque bien postérieure, elles confirment pourtant à leur façon le récit de Josèphe et des rabbins sur la venue d'Alexandre à Jérusalem. On sait, en effet, que c'était la coutume des Samaritains de s'approprier tout ce qui leur paraissait glorieux pour les Juifs. Ils se bornaient à le *démarquer*, si l'on peut ainsi d'exprimer, c'est-à-dire à substituer partout au mot *Juifs* le mot *Samaritains*, et ils se l'adjugeaient à eux-mêmes sans le moindre scrupule.

2° Il est à noter que, d'après ces sources samaritaines, Alexandre invite les Samaritains à passer de son côté, et ceux-ci refusent *pour ne pas rompre leur alliance avec Tyr*. Il y a donc là comme une confirmation de l'explication que j'ai déjà donnée relativement au refus des Juifs de fournir à Alexandre des secours contre Tyr.

3° Dans le récit du livre de Josué, il n'est pas fait mention de Gaza. Il semble que c'est *de Tyr* qu'Alexandre se rend à Sichem : « Lorsqu'Alexandre s'en alla conquérir Tyr, il invita les Samaritains à passer de son côté, et comme ils ne voulaient pas rompre leur alliance avec Tyr, il s'irrita contre eux et se mit en marche contre Naplus. » Ce serait donc une confirmation de ce que j'ai supposé, à savoir que parmi les sources de Josèphe, il s'en trouvait une qui faisait partir Alexandre pour Jérusalem non pas de Gaza, mais de Tyr.

4° Dans le récit du livre de Josué, le mot *Israélites* désigne les Samaritains. Ceux-ci, en effet, ne faisaient aucune difficulté de prendre ce nom : ils s'en glorifiaient même. Nous voyons dans Josèphe que lorsqu'Alexandre demande aux Samaritains : — Qui êtes-vous? — Les Samaritains répliquent : — Nous sommes Hébreux. — Mais lorsqu'Alexandre pousse plus loin son enquête et leur demande : — Etes-vous Juifs? — les Samaritains répondent qu'ils ne le sont pas. Juifs!... C'était là en

effet le nom, et la chose qu'ils exécraient. — La *montagne de la bénédiction,* dans ce même récit du livre de Josué, désigne le mont Garizim. Pour appeler ainsi le mont Garizim et pour prouver leur bon droit à y avoir un sanctuaire, les Samaritains invoquaient le passage du Deutéronome où Moïse commande aux Israélites « lorsque l'Eternel les aura fait entrer dans le pays dont ils vont prendre possession, de prononcer la bénédiction sur la montagne de Garizim. » (Deut. XI, 29, cf. XXVII, 11-13 et Josué VIII, 33.)

5° Quant au nom d'Alexandre donné à tous les enfants, ce trait se rencontre aussi dans certains textes rabbiniques juifs. Il est difficile de juger du degré de son historicité. Si le fait est authentique, c'est en Judée qu'il s'est passé et non en Samarie. Alexandre, dans ce cas, aurait traversé une seconde fois Jérusalem, à son retour d'Egypte. Cette réapparition du roi à Jérusalem n'aurait d'ailleurs rien d'invraisemblable, si l'on admet ce que Quinte-Curce, Eusèbe, Syncelle nous rapportent sur la révolte des Samaritains et la prise de Samarie par Alexandre.

En résumé, que résulte-t-il de cet examen des données fournies par Josèphe, par les rabbins juifs, et par les Samaritains ?

Il en résulte que le voyage d'Alexandre à Jérusalem, et, d'une manière générale, ce qu'il est censé y avoir dit et y avoir fait ont une très grande probabilité historique. Il y a dans la vie d'Alexandre des événements que les critiques admettent sans hésitation et qui sont pourtant beaucoup moins documentés que son expédition à Jérusalem, sans être d'une vraisemblance historique supérieure. Certains détails, par exemple, ne sont connus des biographes d'Alexandre que par le seul Arrien, et néanmoins il ne vient à l'esprit de personne d'en contester la valeur. Je suis donc convaincu, pour ma part, que l'espèce de fin de non-recevoir dédaigneuse que certains écrivains opposent à l'historicité de l'entrevue d'Alexandre et des Juifs tient d'abord à leur étude superficielle des documents, ensuite à leur connaissance insuffisante ou à leur oubli du caractère et de la vie d'Alexandre, enfin à un préjugé qu'ils nourrissent contre tout ce qui vient de l'historien Josèphe. Que les trois

traditions par nous examinées aient une base historique, cela me paraît à peu près hors de doute. Si on refusait de l'admettre, il faudrait rejeter de l'histoire d'Alexandre presque la moitié de ce qu'on y conserve.

Mais il est temps d'ouïr d'autres témoins et de citer à notre barre les auteurs païens. Cela d'ailleurs nous permettra de fixer quelques points sur lesquels nous n'avons pu encore nous prononcer.

IV

Les auteurs païens.

On a allégué contre la réalité historique du pèlerinage d'Alexandre à Jérusalem le silence des sources païennes.

Mais ce silence, à supposer qu'il fût certain et complet, ne prouverait rien. Est-il besoin de rappeler encore une fois le peu de valeur que possèdent en général les arguments *e silentio?* Si les historiens grecs d'Alexandre n'ont pas relaté le fait, il est aisé de comprendre pourquoi. Qu'était-ce pour eux que le petit peuple des Juifs et sa capitale ? Quel intérêt, quelle importance pouvaient-ils bien y attacher ?

Toutefois le silence n'est pas aussi complet qu'on le dit et qu'on le croit. Josèphe est confirmé par Hécatée[1] qui parle des faveurs faites aux Juifs par Alexandre. D'après Pline et Strabon, Alexandre doit avoir visité les jardins embaumés de Jéricho. Une parole de Justin mérite d'être rapprochée de l'expédition racontée par Josèphe et les traditions juives et samaritaines : « Alors il part pour la Syrie, où il vit venir à sa rencontre beaucoup de rois d'Orient avec des bandeaux sacerdotaux[2]. » Arrien, lui aussi, comme nous le verrons bientôt, connaît une soumission de la Palestine à cette époque[3]. Et

[1] Cf. Contra Ap. II, 4 et I, 22.

[2] Tunc in Syriam proficiscitur, ubi obvios *cum infulis* multos Orientis reges habuit (Justin XI, 10). — *Infula* signifie ruban, bande, bandelette, — particulièrement, large bande de laine garnie de franges qui ornait la tête des prêtres ; bandeau sacerdotal. De là *infula* a été employé pour signifier les prêtres, les sacrificateurs.

[3] II, XXV.

dans le discours qu'il prête à Alexandre en face des troupes mutinées à Opis, fait mentionner par Alexandre, entre les pays soumis par lui, la Cœlésyrie et la Palestine[1]. Ces deux contrées ne sont pas oubliées, malgré leur petitesse, tandis que des pays bien plus considérables sont omis.

Mais ce n'est pas seulement du silence des auteurs païens qu'il s'agit. Il y a bien plus que cela, nous dit-on. Il y a de leur part opposition absolue aux récits juifs. En effet, les sources païennes parlent toutes de la grande hâte qu'Alexandre avait d'aller en Egypte. *Aegyptum adire festinans*, dit Quinte-Curce. Comment dès lors se serait-il écarté de sa route pour entreprendre une excursion à Jérusalem ? Quinte-Curce, Arrien nous apprennent que sept jours après avoir pris Gaza, Alexandre était en Egypte. Comment aurait-il eu le temps nécessaire pour l'expédition en Judée ? — On pourrait ici faire observer que les textes en question se bornent en réalité à dire qu'Alexandre est arrivé en Egypte sept jours après avoir *quitté*, non pas après avoir *pris* Gaza[2]. Mais on reprend et on nous objecte : Gaza a été prise en novembre 332. Or, dans le même mois de novembre, nous trouvons Alexandre à Memphis. Et le voyage de Gaza à Memphis prenait deux ou trois semaines ! Conclusion : les sources païennes s'opposent absolument au voyage d'Alexandre à Jérusalem.

Voici ce qu'on peut répondre :

En premier lieu, cette grande hâte qu'Alexandre avait de passer en Egypte, ce serait une complète erreur d'affirmer que Josèphe ne l'a pas connue. Bien au contraire, il en parle en termes exprès : « Alexandre ayant pris Gaza marcha en hâte vers Jérusalem[3]. » Il semble, d'après le récit de Josèphe, qu'Alexandre n'est resté que deux jours à Jérusalem. Lorsque les Samaritains viennent demander au roi de visiter leur

[1] *Ἥ τε κοίλη Συρία καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ ἡ μέση τῶν ποταμῶν ὑμέτερον κτῆμά εἰσι.* VII, IX.

[2] Quinte-Curce écrit : septimo die, posteaquam a Gaza copias mouerat. De même Arrien : *ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ τῆς Γάζης ἐλαύνων ἧκεν εἰς Πηλούσιον τῆς Αἰγύπτου.*

[3] *ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἐξελὼν τὴν Γάζαν ἐπὶ τὴν ·ῶν Ἱεροσολυμιτῶν πόλιν ἀναβαίνειν ἐσπουδάκει.* Ant. XI, 8, 4.

temple, il leur répond : « Oui, mais quand je reviendrai. » De même, quand ils lui demandent de les exempter d'impôt pendant l'année sabbatique, il réplique : « Je réglerai tout cela quand je reviendrai. » Puis il congédie les Samaritains[1], et il ordonne aux soldats de Sanaballat de le suivre en Egypte. « C'est là, leur dit-il, qu'il leur distribuerait des terres ; » ce qu'il fit effectivement, ajoute Josèphe, *peu de temps après,* dans la Thébaïde[2].

En second lieu, nous avons deux classes différentes de traditions. Les unes font partir Alexandre pour Jérusalem de Gaza, les autres de Tyr. Par conséquent, si on prouve qu'Alexandre n'est pas allé à Jérusalem de Gaza, on n'a pas prouvé par là qu'il n'y est pas allé de Tyr.

A vrai dire, il ne semble guère possible qu'Alexandre soit allé à Jérusalem de Gaza. Les raisons qu'on fait valoir contre cette affirmation d'une des sources de Josèphe semblent assez concluantes. Et il n'est pas probable, non plus, qu'Alexandre ait entrepris le siège de Gaza en laissant derrière son dos le danger d'une ville telle que Jérusalem insoumise.

Herzfeld s'est décidé pour l'hypothèse de Tyr, sans alléguer toutefois en faveur de sa supposition la tradition que je reconstitue d'après Josèphe et les Samaritains. Il se fonde sur ce que Arrien, Plutarque, parlent d'une expédition dirigée par Alexandre contre les Arabes pendant le siège de Tyr. Herzfeld pense que, chemin faisant, après avoir guerroyé contre les Arabes, Alexandre aurait poussé une pointe en Palestine. Cela paraît fort peu vraisemblable. Arrien, en effet, indique à la fois l'itinéraire et la durée de cette expédition contre les Arabes. De Tyr, Alexandre se rend vers l'Antiliban, au nord-est de Tyr, par conséquent dans une tout autre direction que Jérusalem située au sud. Dans l'Antiliban, Alexandre punit les Arabes coupables d'avoir attaqué ses troupes, lorsqu'elles allaient faire des provisions de bois pour les travaux du siège de Tyr. Puis, de l'Antiliban, Alexandre se dirige vers Sidon, c'est-à-dire à l'ouest de l'Antiliban et toujours au *nord*

[1] *τοῖς μὲν οὖν Σικιμίταις οὕτως ἀπετάξατο.*

[2] *ὃ καὶ μετ' ὀλίγον ἐποίησεν ἐν τῇ θηβαΐδι.*

de Tyr. Il arrive à Sidon dix jours après avoir quitté Tyr. Et, de Sidon, il regagne Tyr. Où et quand placer une expédition vers Jérusalem, située passablement loin dans le sud, deux fois plus loin de Tyr que l'Antiliban?

Tout ce qu'on peut retenir de ce voyage d'Alexandre dans l'Antiliban, c'est que le roi macédonien a fort bien pu s'absenter de temps à autre des sièges de Tyr et de Gaza, avec quelques troupes, laissant le gros de l'armée devant les villes assiégées. Une telle conduite est d'ailleurs psychologiquement non seulement admissible, mais probable. Alexandre n'était pas d'un tempérament à se résoudre à l'inaction et à la supporter longtemps.

Si ce ne fut pas lors de cette expédition contre les Arabes qu'Alexandre se rendit en Judée, fut-ce dans une autre expédition, toujours entreprise depuis Tyr avant la soumission de cette ville? L'une des sources de Josèphe s'y oppose catégoriquement : c'est celle qui affirme qu'Alexandre est parti de Gaza; il est vrai que nous avons révoqué en doute son témoignage sur ce point. Mais une autre des sources de Josèphe s'oppose non moins catégoriquement à l'hypothèse que je viens de mentionner, non pas parce qu'elle met un nom propre plutôt qu'un autre, mais parce que tout son récit depuis le commencement jusqu'à la fin deviendrait impossible dans cette supposition. En effet Alexandre refuse d'aller chez les Samaritains et leur dit qu'il leur rendra visite à son retour d'Egypte. Toute cette histoire des Samaritains dans Josèphe est en contradiction avec un voyage de Tyr à Jérusalem pendant le siège de Tyr. Car supposez qu'Alexandre fût allé de Tyr à Jérusalem et fût ensuite retourné de Jérusalem à Tyr, il lui aurait été bien facile de passer par Samarie. On ne comprendrait pas qu'il ne l'eût pas fait.

Je serais porté à croire qu'Alexandre a fait son expédition juive *après la prise de Tyr*, lorsque, de Tyr, il se rendit à Gaza. A-t-il alors emmené avec lui, en Palestine, jusqu'à Jérusalem, toute son armée? ou n'en a-t-il détaché qu'une partie, tandis que le reste suivait une route plus directe? Il est difficile de le dire. Mais c'est une question subsidiaire qui importe

peu. Un texte d'Arrien semble décisif en faveur de l'hypothèse que j'émets. C'est tout de suite après avoir raconté la prise de Tyr qu'Arrien écrit : « Alexandre résolut de faire une expédition en Egypte. Et les autres villes de la Syrie qui est appelée Palestine lui étaient déjà soumises[1]. Mais un certain eunuque, nommé Batis, qui commandait à Gaza, ne céda pas à Alexandre, etc. » Ainsi, au moment du siège de Gaza, *avant* ce siège, la Palestine était soumise à Alexandre. Arrien ne dit pas comment cette soumission fut opérée. Il est donc tout naturel de croire que c'est par l'expédition d'Alexandre, et que c'est alors que cette expédition a eu lieu. Ainsi l'objection tirée de l'épisode des Samaritains dans Josèphe ne porte plus. En quittant Jérusalem, Alexandre se dirigeait vers le sud et n'avait pas le temps de remonter vers le nord, c'est-à-dire vers Samarie. On dirait même, d'après le texte d'Arrien, qu'à ce moment-là il ignorait encore la résistance de Gaza. Il pensait donc marcher presque directement de Jérusalem en Egypte.

En somme, je me représente donc les événements de la manière suivante :

Pendant le siège de Tyr, Alexandre envoie à toutes les villes voisines l'ordre de lui fournir du secours contre Tyr. Le grand prêtre des Samaritains, Ezéchias (?), obéit. Il en envoie[2]. Le grand prêtre des Juifs, Iaddua (?), refuse : à cette nouvelle, le roi se met en colère et menace d'aller se venger en Palestine dès qu'il aura pris Tyr (*παραστησάμενος ταύτην*). Tyr est prise. Alexandre, descendant vers le sud, entre en Palestine, soit avec la totalité, soit avec une partie de son armée. C'est là que se place l'entrevue d'Alexandre avec le grand prêtre.

[1] *Καὶ ἦν αὐτῷ τὰ μὲν ἄλλα τῆς Παλαιστίνης καλουμένης Συρίας προσκεχωρηκότα ἤδη*... Arrien II, XXV. — Il faut rapprocher ces expressions de celles de Josèphe : *ὁ μὲν οὖν Ἀλέξανδρος ταῦτα διοικησάμενος ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, ἐξεστράτευσεν ἐπὶ τὰς ἐχομένας πόλεις. Πάντων δὲ αὐτὸν πρὸς οὓς ἀφίκετο φιλοφρόνως ἐκδεχομένων κτλ.* (Ant. XI, VIII, 6.)

[2] Herzfeld est disposé à admettre qu'Ezéchias alla lui-même au-devant d'Alexandre à Tyr en ambassade. Il trouve que cela s'accorde bien avec le *obvios cum infulis multos orientis reges* de Justin. Je le veux bien. Pourtant j'aimerais mieux m'en tenir au *ἀπέστειλεν* de Josèphe qui semble être la réponse directe et précise à la demande d'Alexandre.

Le roi soumet les villes voisines. Les Samaritains le pressent de venir à Samarie, il refuse, il n'a pas le temps, il s'y rendra à son retour. Il continue toujours à descendre vers le sud. Il rencontre la résistance de Gaza, qui l'arrête deux mois. Dès que Gaza est prise, il se met en marche pour l'Egypte.

Tel me paraît être le *substratum* historique de nos sources.

Et l'on voit immédiatement quel a été le prétexte historique du récit de Josèphe au sujet de Sanaballat et de Manassé : ç'a été l'envoi à Tyr par Ezéchias des troupes qu'avait demandées Alexandre. Il se peut que, en reconnaissance, Alexandre ait permis aux Samaritains de construire un plus beau temple sur le Garizim à la place de celui qui y était déjà, du moins de l'agrandir, quoique, à vrai dire, cela même paraisse suspect. Ce qu'il aurait fallu aux Samaritains pour bâtir un bel édifice, c'était plutôt de l'argent qu'une permission. Là-dessus, par suite d'une confusion commise peut-être déjà avant lui, Josèphe a introduit dans l'histoire d'Alexandre Sanaballat et Manassé qui n'y ont que faire.

Voilà donc Alexandre ami des Juifs, maître de Gaza, possesseur de toute la Syrie et de toute la Cœlésyrie. Il part pour l'Egypte. Lorsqu'il revint, repassa-t-il par Jérusalem et par Samarie ?

Et d'abord qu'arriva-t-il en Judée et en Samarie avant le retour d'Alexandre en Asie ?

La Judée était devenue, par suite de la visite d'Alexandre à Jérusalem, une partie de la province de Cœlésyrie. Le gouverneur de la Cœlésyrie eut son siège à Samarie. Qui fut ce gouverneur ? Suivant Arrien (II, 13, 7), après la prise de Damas par Parménion, on nomme satrape de Cœlésyrie Ménon, fils de Kerdimmas. Dans un autre passage du même Arrien (III 6, 8), où il est question du gouverneur de Syrie, il y a une faute. Car on lit ἀντὶ δὲ τοῦ Ἀρίμμα : ce que Droysen corrige avec raison ἀντὶ δὲ < τοῦ Μένωνος > τοῦ Κερδίμμα[1]. Mais d'après Quinte-Curce, le

[1] Voici le texte d'Arrien : *Ἐς Λυδίαν δὲ σατράπην Μένανδρον ἐκπέμπει τῶν ἑταίρων· ἐπὶ δὲ τοῖς ξένοις, ὧν ἡγεῖτο Μένανδρος, Κλέαρχος αὐτῷ ἐτάχθη· ἀντὶ δὲ Ἀρίμμα σατράπην Συρίας Ἀσκληπιόδωρον τὸν Εὐνίκου ἀπέδειξεν, ὅτι Ἀρίμμας*

gouverneur de Syrie a été Andromachus; et le successeur d'Andromachus a été Memnon. Enfin, d'après Eusèbe, Perdiccas aurait reconstruit Samarie. (Demetrius... Poliorcetes Samaritanorum urbem vastat, quam Perdiccas ante construxerat. — Trad. de Jérôme.) L'assertion d'Eusèbe ne laisse pas d'étonner. Car Samarie a bien été détruite par Alexandre en 331, mais on n'a pas attendu, pour la reconstruire, la mort d'Alexandre (323) et les ordres de Perdiccas, gouverneur général de l'empire.

Ne pourrait-on pas concilier ces données divergentes en faisant de Ménon (identique à Memnon) à la fois le successeur d'Andromachus et le fils de Kerdimmas? Eusèbe aura substitué le nom Perdiccas, beaucoup plus connu et beaucoup plus familier, à celui de Kerdimmas. Il aura même substitué *Perdiccas* tout court, aux mots : *le fils de Perdiccas*. La faute n'est pas difficile à commettre en grec, où υἱός est dans ce cas habituellement sous-entendu. Et cette même faute a bien été commise par les copistes d'Arrien qui ont substitué au fils de Kerdimmas, non pas même le fils d'Arimmas, mais Arimmas tout court.

Quoi qu'il en soit, d'après Quinte-Curce combiné avec Eusèbe et Syncelle, les Samaritains se révoltèrent en l'absence d'Alexandre. Etaient-ils mécontents de ce que le gouverneur de la Cœlésyrie résidait à Samarie? Furent-ils gênés dans leurs mouvements par ce gouverneur? Ou bien étaient-ils vexés des faveurs accordées aux Juifs? On ne nous le dit pas. On nous apprend seulement que leur dépit alla si loin qu'ils s'emparè-

βλακεῦσαι ἐδόκει αὐτῷ ἐν τῇ παρασκευῇ ἥντινα ἐτάχθη παρασκευάσαι τῇ στρατιᾷ κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν ἄνω. J'expliquerais ainsi l'origine de la faute. Au lieu de *ἀντὶ δὲ τοῦ Μένωνος τοῦ Κερδίμμα*, un copiste, influencé par les lignes précédentes, a écrit *ἀντὶ δὲ τοῦ Μένανδρος τοῦ Κερδίμμα*. Un copiste postérieur a vu dans cet étrange *Μένανδρος* une intrusion provenant des lignes antérieures, et l'a supprimé. Des deux *τοῦ* alors juxtaposés, un a dû nécessairement disparaître. L'œil d'un copiste, s'égarant du premier *ε* au second, le groupe *αντιδε τουκε ρδιμμα* est devenu *αντιδερδιμμα :* d'où, par suite de la ressemblance très grande et de la confusion fréquente dans les manuscrits des lettres *α* et *δ*, on a finalement *αντι δε αριμμα*. C'est postérieurement que *Ἀρίμμας* a été substitué à *Μένων* après *ὅτι*.

rent d'Andromachus et le brûlèrent vif. Alexandre fut fortement irrité d'un pareil procédé. Et il se hâta, n'ayant d'ailleurs plus rien d'important à faire en Egypte, de reprendre le chemin de la Cœlésyrie.

Samarie semble avoir résisté : elle fut prise de force. On livra alors à Alexandre les instigateurs du meurtre. Mais il ne se borna pas à les punir : Il installa une colonie de Macédoniens dans Samarie [1]. Il établit ensuite comme gouverneur à la place de... feu Andromachus (c'est bien le cas de le dire) Ménon fils de Kerdimmas. Le nouveau gouverneur ne fit pas, lui non plus, de vieux os dans la place. Ce fut Alexandre qui le destitua peu après pour n'avoir pas pris les mesures nécessaires à l'entretien de l'armée macédonienne en marche de l'Egypte vers l'Euphrate. Décidément ce n'était pas chose commode que d'être gouverneur de Palestine et de Cœlésyrie à cette époque !

Il se peut qu'Alexandre ait traversé Jérusalem en se rendant à Samarie, et qu'il se soit alors passé dans la capitale des Juifs quelque chose d'analogue à ce que les rabbins et aussi les Samaritains racontent sur la statue réclamée par Alexandre et les enfants tous baptisés du nom du conquérant. Les Juifs auraient profité des bonnes dispositions où le roi était à leur égard et de sa colère contre les Samaritains pour lui demander et obtenir de lui un agrandissement de territoire.

En effet, Hécatée d'Abdère, cité par Josèphe (contre Apion. II, 4) écrit : « Alexandre honorait notre nation, car à cause de la douceur et de la fidélité que les Juifs lui témoignèrent, il leur accorda encore le territoire samaritain libre d'impôt (Ἐτίμα γὰρ ἡμῶν τὸ ἔθνος, ὅτι διὰ τὴν ἐπιείκειαν καὶ πίστιν, ἣν αὐτῷ παρέσχον Ἰουδαῖοι, τὴν Σαμαρεῖτιν χώραν προςέθηκεν ἔχειν αὐτοῖς ἀφορολόγητον). » Le mot ἐπιείκειαν

[1] *Τὴν Σαμάρειαν πόλιν ἑλὼν Ἀλέξανδρος Μακεδόνας ἐν αὐτῇ κατῴκισεν... τοὺς ἐν Σαμαρείᾳ διὰ τὸν Ἀνδρομάχου φόνον ἐπανιὼν Ἀλέξανδρος ἐκ Αἰγύπτου ἐτιμωρήσατο, Μακεδόνας ἐγκατοικίσας τῇ πόλει αὐτῶν.* (Syncelle.) — Herzfeld ne veut pas qu'Alexandre ait établi à Samarie une colonie proprement dite, mais qu'il y ait seulement laissé une garnison macédonienne. Les textes sont pourtant clairs, et le fait est en plein accord avec la conduite d'Alexandre qui, dans toutes ses expéditions, avait coutume de fonder des colonies avec des soldats.

dont Hécatée se sert pour caractériser la conduite des Juifs à l'égard des Macédoniens fait à la fois allusion et antithèse à la conduite bien opposée de la douceur qui avait été celle des Samaritains à l'égard de l'infortuné Andromachus. Mais ce texte d'Hécatée présente quelques difficultés. Alexandre aurait donné aux Juifs *toute* la Samarie! Et il les aurait dispensés absolument, pour toujours, de payer un tribut quelconque pour ce territoire! Est-ce bien croyable? Pour se tirer d'embarras, le rév. P. Gillet, religieux augustin et bibliothécaire de Sainte-Geneviève, qui a publié au dix-huitième siècle une traduction française de Josèphe, a imaginé de supprimer le α de ἀφορολόγητον : ce qu'on gagne par cette correction il n'est pas facile de le voir. Grætz, lui aussi, entreprend de corriger Hécatée, mais il a la main encore plus malheureuse. Il ne s'aperçoit pas qu'il attribue à l'historien grec un très gros barbarisme. Grætz en effet veut ajouter au texte d'Hécatée les mots ἐν τῷ ἑβδόμῳ ἔτῳ (sic)! Il est fâcheux que ἔτος fasse au datif ἔτει. Admettons pour l'honneur de Grætz que c'est là une faute d'impression, quoique la table des errata n'en souffle mot. Ne trouve-t-on pas dans cette page[1] le verbe ἐτιμωρήσατο écrit avec un ο après le μ? Et la table des errata est encore muette sur cet ο. Mais la correction de Grætz, même corrigée, ne s'impose pas. L'addition de ἐν τῷ ἑβδόμῳ ἔτει ne fait disparaître qu'une difficulté. La Samarie ne serait plus affranchie d'impôt que pendant l'année sabbatique. C'est vrai. Toutefois il serait peu admissible que la Samarie tout entière ait été attribuée aux Juifs. Je sais bien que les traités *Megillat Taanit* et *Ioma* parlent aussi d'une soumission de toute la Samarie à la Judée. C'est là manifestement une erreur, pour cette raison entre autres, que si la Samarie était tombée tout entière au pouvoir des Juifs, ceux-ci auraient détruit le temple de Garizim qui pourtant subsista jusqu'à Jean Hyrcan. Mais après tout, Hécatée pourrait avoir commis cette erreur, puisque les traités *Megillat Taanit* et *Ioma* s'en sont rendus coupables.

Je ne le crois pas pourtant. Il me semble que les exégètes

[1] *Geschichte der Juden.* II. Bd. Zweite Hälfte. Leipzig, 1876. p. 224.

ont en général oublié que si le texte d'Hécatée nous est parvenu isolé, il n'était pas aussi fragmentaire dans sa première forme. Il venait, dans l'ouvrage d'Hécatée lui-même, après tout un récit qu'il suppose. Τὴν Σαμαρεῖτιν χώραν désigne non pas le *territoire samaritain* tout entier, mais « *cette* portion de territoire samaritain, *ce* territoire samaritain dont il vient d'être question plus haut. » Hécatée ne veut pas dire qu'Alexandre ajoute au territoire des Juifs la Samarie tout entière. Ce qu'il veut dire, c'est que, au bienfait d'avoir déjà donné aux Juifs certains districts samaritains, Alexandre ajoute le bienfait d'affranchir d'impôts *ce* territoire samaritain.

Quelle est cette portion du territoire samaritain accordée par Alexandre aux Juifs? C'est ce que va nous apprendre le premier livre des Maccabées, en même temps qu'il nous enseignera comment interpréter ἀφορολόγητον sans introduire dans le texte, comme Graetz, l'année sabbatique.

Si l'on se reporte au premier livre des Maccabées, on voit qu'il est question au chap. X, 30 de trois districts de la Samarie (et de la Galilée) qui sont rattachés à la Judée (... ἀπὸ τῆς γῆς Ἰούδα καὶ ἀπὸ τῶν τριῶν νομῶν τῶν προστιθεμένων αὐτῇ ἀπὸ τῆς Σαμαρεϊτιδος καὶ Γαλιλαίας). Les mots καὶ Γαλιλαίας sont généralement reconnus pour une glose et par suite à retrancher. Au chap. XI, 34, il est parlé « du territoire de la Judée et des trois districts d'Aphéréma, de Lydda et de Ramathem, détachés de la Samarie et annexés à la Judée avec toutes leurs dépendances. » Au même chapitre, au verset 28, nous lisons: « Jonathan pria le roi de rendre la Judée et les trois districts la Samarie libres de tribut (καὶ ἠξίωσεν Ἰωνάθαν τὸν βασιλέα ποιῆσαι τὴν Ἰουδαίαν ἀφορολόγητον καὶ τὰς τρεῖς τοπαρχίας καὶ τὴν Σαμαρεῖτιν). » Il est manifeste qu'il y a là une faute et qu'il faut traduire: « et les trois districts de la Samarie, » soit qu'avec Herzfeld on corrige le texte grec en rétablissant κατὰ τὴν Σαμαρεῖτιν au lieu de καὶ τὴν Σαμαρεῖτιν, soit qu'on admette avec M. Reuss que c'est le traducteur qui a confondu la préposition araméenne ב qui marque le génitif avec la conjonction ו (= et).

Mais je veux insister ici sur le mot ἀφορολόγητον du texte du premier livre des Maccabées. Ce texte est absolument analogue

à celui d'Hécatée. Voudra-t-on, ici encore, dans ce passage des Maccabées, ajouter la limitation ἐν τῷ ἑβδόμῳ ἔτει? Evidemment non. Car, il y a dans les lignes suivantes une explication et une limitation du mot ἀφορολόγητον. On lit en effet: « Jonathan promit au roi trois cents talents (καὶ ἐπηγγείλατο αὐτῷ τάλαντα τριακόσια). » Il y a aussi des éclaircissements aux vers. 34-36. Mais qui nous dit qu'il n'y avait pas de semblables éclaircissements dans Hécatée? qui nous dit que les lignes qui suivaient ἀφορολόγητον ne contenaient pas des limitations et des explications de ce que ce terme nous paraît avoir d'étrange et d'exagéré? Il est au contraire plus que probable qu'il y en avait. Le texte d'Hécatée a été transcrit en fort bon état par Josèphe, et les copistes ne l'ont pas altéré. Seulement Josèphe n'a cité qu'une phrase du récit d'Hécatée. Il a négligé et ce qui précédait et ce qui suivait. On conçoit d'ailleurs assez bien que Josèphe, voulant relever et exalter sa nation en face de son adversaire Apion, n'ait cité d'Hécatée que la phrase qui mentionne le don du roi, sans ajouter les restrictions qui ne devaient pas manquer dans Hécatée. On n'était pas si pointilleux de son temps que du nôtre. Et même de nos jours, n'y a-t-il pas beaucoup de gens de bien qui commettent des citations tronquées? On serait bien en peine après tout de faire des citations qui ne soient pas tronquées, à moins de citer chaque fois intégralement l'ouvrage tout entier auquel on fait allusion.

Ainsi, Alexandre accorda aux Juifs les trois districts d'Aphéréma, de Lydda et de Ramathem[1]. Et il affranchit ces trois districts d'impôts, à certaines conditions probablement: mais nous ne les connaissons pas.

Puis il partit pour l'Asie.

Il n'eut plus dès lors de relations directes avec la Palestine.

[1] Lorsque Josèphe en deux endroits (Ant. XIII; II, 3 et IV, 9) assimile les trois toparchies à la Samarie, la Galilée, et la Pérée, c'est évidemment une erreur, qui provient sans doute plutôt d'un copiste que de Josèphe lui-même. Car, quelques lignes plus bas, dans IV, 9, Josèphe cite correctement les trois districts: *τοὺς τρεῖς νομοὺς, Ἀφερειμὰ καὶ Λύδδα καὶ Ῥαμαθά, οἳ τῇ Ἰουδαίᾳ προσετέθησαν ἀπὸ τῆς Σαμαρείτιδος.* Ces lignes confirment la conclusion tirée des textes d'Hécatée et de 1 Macc. rapprochés.

Quels furent ses rapports subséquents avec les Juifs qu'il avait enrôlés dans son armée? Nous n'en savons pas grand'-chose, à vrai dire. Les documents ne nous permettent qu'en une seule circonstance de vérifier si Alexandre a été fidèle à la promesse qu'il leur avait faite de leur permettre de vivre sous les drapeaux selon leurs propres lois.

En 323, Alexandre, de retour à Babylone après sa campagne dans l'Inde, visita les constructions qu'il avait donné l'ordre d'élever. Il constata qu'elles avaient fort peu avancé en son absence, et c'était particulièremant le cas pour les réparations du temple de Bel. Le roi ordonna de pousser les travaux avec la plus grande activité, et, comme les troupes étaient pour le moment sans occupation, il les fit travailler à enlever les ruines et à déblayer le terrain. Cela est attesté par Arrien.

Dans son écrit contre Apion (I, 22), Josèphe cite des paroles de l'historien Hécatée, d'après lesquelles nous apprenons que les Juifs refusèrent de travailler avec les autres soldats à la reconstruction du temple de Bel. Ils aimèrent mieux supporter les châtiments et les amendes que violer les lois de leur religion. Alexandre, ayant su leurs scrupules de conscience et leur constance, leur fit grâce à la fois des punitions et de la corvée.

Cette notice historique est suivie de quelques mots qui ont embarrassé les commentateurs. En voici la traduction d'après le P. Gillet: « Les Macédoniens étant entrés dans leur pays, et y ayant élevé des temples et des autels, pour les avoir détruits, les Satrapes les condamnèrent à des amendes considérables, qu'ils payèrent à l'exception de quelques-unes qui leur furent remises [1]. »

Cela ne veut pas dire grand'chose. Cette traduction d'ailleurs omet le terme φησί qui est fort important, comme nous allons le voir. Et elle se fonde sur la correction de Havercamp. Le texte grec débute en effet par ces mots manifestement corrompus τῶν γε μὴν τῶν. Havercamp corrige τῶν Μακεδόνων. La cor-

[1] *Τῶν γε μὴν τῶν εἰς τὴν χώραν, φησὶ, πρὸς αὐτοὺς ἀφικνουμένων, καὶ νεὼς καὶ βωμοὺς κατασκευασάντων, ἅπαντα ταῦτα κατέσκαπτον. Καὶ τῶν μὲν ζημίαν τοῖς σατράπαις ἐξέτεινον, περί τινων δὲ καὶ συγγνώμης μετελάμβανον.*

rection est cherchée trop loin. Je préfère rapprocher notre texte du passage d'Hécatée cité plus haut par Josèphe : « C'est pourquoi, dit-il, quelques injurieux mépris qu'ils aient souvent à essuyer de leurs voisins, et de tous ceux qui pénètrent dans leur pays (καὶ τῶν εἰσαφικνουμένων πάντων).... jamais on ne put les réduire à changer de sentiments. » Je corrige donc

<Πάν>των γε μὴν τῶν

Il est aisé de s'expliquer comment la syllabe παν a disparu : c'est par suite du contact de ἄδειαν avec πάντων [1].

Une fois le texte ainsi rétabli, il ne me paraît pas bien difficile de l'interpréter. Il ne faut pas rattacher πάντων γε μὴν κτλ. *immédiatement* à ce qui précède. C'est un *autre* extrait d'Hécatée juxtaposé au précédent, mais pris à un autre endroit d'Hécatée, ainsi que le prouve le φησί que Josèphe répète.

On s'est demandé quel était le pays dont il était question : il est évident que c'est celui des Juifs. Χώραν est d'ailleurs employé *trois fois* [2] dans le contexte (outre notre passage) et chaque fois il désigne le pays des Juifs.

Le sens est donc : « Tous ceux, dit Hécatée, qui se rendaient auprès des Juifs dans leur pays, s'ils y élevaient des temples et des autels (naturellement aux dieux païens), les Juifs détruisaient tout cela (cf. ἅπαντα, πάντων). Et pour ces délits, tantôt il leur fallait payer une amende aux satrapes, tantôt ils obtenaient leur pardon. »

En somme, le roi macédonien a donc pour ainsi dire ouvert les relations du judaïsme et de l'hellénisme en Palestine même. Et ces relations débutent amicalement : ce qui est éminemment favorable à l'influence hellénique.

Les Juifs, quant à eux, ne virent au fond dans les conquêtes d'Alexandre qu'un heureux changement de domination. Comme ils étaient fort mécontents du gouvernement perse, ils accueillirent avec plaisir le nouveau maître, d'autant plus que celui-

[1] Le texte reçu porte en effet .... *δοῦναι τὴν ἄδειαν. Τῶν γε μὴν τῶν...*

[2] 1° : ... *τὸ μέγεθος τῆς χώρας ἣν κατοικοῦμεν*..... 2°...*σχεδὸν τῆς ἀρίστης καὶ παμφορωτάτης χώρας*.....3° : ... *ὀχυρώματα κατὰ τὴν χώραν*...

ci se montrait clément et magnanime et leur accordait une plus grande extension de vie nationale et une plus grande indépendance que celles dont ils avaient joui jusqu'alors. Ils ne purent pas apprécier l'œuvre d'Alexandre dans toute son immense portée. Leur en ferons-nous un crime ? Ce serait injuste. Les Grecs et les Macédoniens eux-mêmes n'ont pas eu plus de pénétration. Il n'y avait alors dans le monde qu'Alexandre qui comprît quelque chose aux desseins grandioses d'Alexandre.

FAITS DIVERS

L'Apologie d'Aristide.

On sait que les PP. Méchitaristes du couvent de Saint-Lazare, à Venise, ont publié en 1878 un fragment d'une version arménienne de l'*Apologie* présentée à l'empereur Hadrien par le philosophe chrétien Aristide d'Athènes. Notre Revue en a publié en 1879 une traduction française, pages 78-82, et la même année M. Massebieau consacrait à ce fragment un article des plus instructifs, pages 217-233. Nous apprenons par une notice bibliographique de M. O. von Gebhardt, dans la *Theol. Literaturzeitung* de 1890, N° 24, que parmi les manuscrits enfouis dans le couvent de Sainte-Catherine, du Mont-Sinaï, le savant américain J. Rendel-Harris a retrouvé une version syriaque de la même apologie et, à ce qu'il paraît, de l'apologie entière.

A cette occasion, on a découvert que le texte grec d'une partie de l'Apologie, partie plus considérable que ce que nous possédons en arménien, se trouvait imprimé depuis tantôt cinquante ans dans la *Vie de Barlaam et de Joasaph*, publiée par Boissonade dans le tome IVe des *Anecdota græca*, pages 239 sqq. (Il figure aussi dans le tome XCVI de la *Patrologie grecque* de Migne.) L'auteur de cette célèbre légende, laquelle date probablement du huitième siècle, avait imaginé de mettre le dit extrait de l'Apologie d'Aristide dans la bouche d'un de ses personnages, naturellement sans indiquer sa source. Aussi ce plagiat avait-il passé inaperçu jusqu'à ce jour. La publication de la version syriaque n'en sera pas moins très importante. Il en ressort, dit-on, que l'exposé que l'apologiste du second siècle fait du christianisme offre de nombreux points de contact non seulement avec Justin (comme l'a déjà fait remarquer M. Massebieau), mais avec la *Didachê*.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Lucien Gautier. — La mission du prophète Ezéchiel [1].

Des trois grands prophètes de l'Ancien Testament, Ezéchiel est sans contredit le moins connu, le plus délaissé. L'austère et parfois énigmatique voyant de Tel-Abib est éclipsé, aux yeux du grand nombre, par la royale figure d'un Esaïe et plus encore, peut-être, par la personnalité si sympathique du prophète d'Anathoth. La vision inaugurale dont s'est inspiré le génie de Raphaël, et celle des ossements qui reprennent vie; quelques passages classiques comme ceux du cœur de pierre et du cœur de chair, de l'Eternel qui ne prend point plaisir à la mort du pécheur, du prophète établi comme sentinelle sur la maison d'Israël ; peut-être encore le temple à venir, sous le seuil duquel jaillit l'eau qui va assainir les eaux de la mer orientale : voilà, ou peu s'en faut, à quoi se réduisent sans doute, pour la plupart des « fidèles, » les réminiscences qu'éveille le nom d'Ezéchiel.

Les causes de cette ignorance trop commune sont de différente sorte. Il en est de générales, qui sont les mêmes, du plus au moins, pour tous les livres prophétiques de l'Ancien Testament, même pour ceux qu'on a lieu de croire le moins abandonnés des lecteurs de la Bible. Le temps vient, heureusement, ou plutôt il est déjà venu, où il ne sera plus permis au lecteur vraiment désireux de *comprendre,* de s'approprier la question bien connue de l'officier de la reine Candace. Les *guides,* je veux dire les traductions intelligibles et les bons commentaires en langue française, ne nous font

[1] Lausanne, Georges Bridel & Cie, éditeurs, 1891. — 376 pages.

plus défaut comme c'était le cas il n'y a que peu d'années. Mais, il faut l'avouer, certaines parties de la littérature prophétique offrent, au premier abord surtout, moins d'attrait ou plus de difficultés que d'autres. Il en est — sans même parler des particularités, pour ne pas dire des singularités qu'elles peuvent présenter au point de vue esthétique — qui exigent du lecteur moderne un plus grand effort sur sa paresse naturelle, pour se reporter au milieu historique, dans les circonstances particulières de temps et de lieu où elles ont vu le jour.

Incontestablement, le livre d'Ezéchiel rentre dans cette catégorie. Comme le dit fort bien M. Gautier : « Ezéchiel a quelque chose d'exclusif. C'est le résultat de sa situation et de celle de son peuple... Il a eu un mandat spécial, dans un moment exceptionnellement critique, et il a travaillé à s'en acquitter, en dirigeant tous ses efforts dans le même sens, avec une certaine uniformité, mais aussi avec cette persévérance de la goutte d'eau qui tombe sans cesse et qui finit par creuser le rocher. » A propos d'un fait particulier, M. Gautier établit un rapprochement entre Ezéchiel et Calvin (p. 336). Maintes fois cette analogie entre le grand prophète et le grand réformateur nous avait frappé. Mais nous serions disposé à lui donner une portée plus générale. Si, en un sens, on peut dire d'Esaïe qu'il est le Luther parmi les grands prophètes de l'ancienne alliance, ne peut-on pas soutenir sans tomber dans le paradoxe qu'à bien des égards Ezéchiel en est le Calvin ? Ne peut-on pas, en tout cas, leur appliquer à l'un et à l'autre le mot bien connu : *Maior e longinquo reverentia ?*

Quoi qu'il en soit de ce parallèle, ce qui est sûr c'est qu'on ne pourrait souhaiter de meilleure initiation à l'étude du livre d'Ezéchiel que l'ouvrage que nous avons le plaisir de présenter à nos lecteurs. Disons-le dès l'abord : ce n'est pas à un commentaire que nous avons affaire, du moins à un commentaire au sens usuel du mot. C'est, comme l'indique très exactement le titre, la *Mission du prophète Ezéchiel* que M. Gautier avait à cœur de mettre dans tout son jour. Après avoir tracé, dans les six premiers chapitres de son livre, le tableau des événements contemporains d'Ezéchiel et exposé le caractère spécial de son mandat prophétique auprès de ses compagnons d'exil, l'auteur fait ressortir, à la lumière de la « grandiose trilogie » des visions rapportées dans les chap. I-III, VIII-XI, XL-XLVIII, « la portée générale et les lignes maîtresses » de cette étonnante carrière. Puis (nous reproduisons les propres termes dont se

sert M. Gautier) « reprenant un à un et avec plus de détails les divers sujets que le prophète a abordés dans ses discours et cherchant à les classer sous un certain nombre de chefs, » il fait passer devant nous, dans une série de chapitres bien ordonnés « les nombreuses faces de l'activité prophétique » d'Ezéchiel. A l'aide de citations abondantes, judicieusement choisies et interprétées d'une façon lumineuse, parfois d'une manière nouvelle et originale, il nous apprend comment le prophète envisageait et jugeait le passé de son peuple ; il nous fait connaître son attitude vis-à-vis des rois, des prêtres, des faux prophètes ; nous le montre, tout pénétré du sentiment de sa responsabilité, aux prises avec ses auditeurs, les déportés de Tel-Abib, polémisant contre leurs erreurs et leur prêchant la conversion ; nous explique le sens et le but des oracles concernant les peuples étrangers, et termine enfin par les intuitions relatives à la restauration d'Israël et les perspectives messianiques.

On le voit, l'œuvre du professeur lausannois tient à la fois de l'isagogique et de la théologie biblique, mais sans avoir rien du schématisme ni du jargon de l'école. Pas d'appareil scientifique encombrant, peu de renvois et de citations savantes, pas un seul caractère hébraïque, à peine çà et là un mot grec. Ce n'est pas, en effet, pour les théologiens de profession que ce livre a été composé, bien qu'eux aussi puissent en faire leur profit. Il s'adresse d'abord aux « étudiants en théologie, » y compris ceux qui n'occupent plus les bancs des auditoires, mais sont déjà entrés dans le champ de l'activité pastorale. Car quel est le pasteur soucieux de tirer de son trésor autre chose que des choses vieilles, qui cesse jamais d'être étudiant en théologie ? En vérité, nous ne comprenons pas le langage de certains excellents frères qui affectent de dire qu'ils ne sont « pas théologiens, » mais « simples pasteurs. » Eh bien, nous voudrions voir cet hiver le livre de notre cher collègue Gautier, non pas dans la bibliothèque, mais sur la table de travail de tous nos pasteurs. Nous sommes certain qu'après l'avoir lu et étudié, ils se sentiraient pressés de remercier l'auteur, au moins mentalement, de cet apport de lumières, de cet enrichissement de leur fonds de connaissances non seulement théoriques ou historiques, mais pratiques. Oh ! que notre prédication serait plus substantielle, plus populaire, plus actuelle, oui, plus actuelle ! qu'elle serait plus variée aussi pour le fond des idées comme pour la forme, les tournures et les figures du langage, si elle se nourrissait davantage de la parole inspirée des prophètes d'Israël ! si elle s'inspirait plus

souvent de l'exemple de ce grand « faiseur de paraboles, » mais surtout de l'esprit de cette sentinelle vigilante, courageuse, dévouée de l'Eternel, qui avait nom Ezéchiel ! Quelle riche mine à explorer et à exploiter ! Et que de précieuses leçons de théologie pastorale à recueillir.

Mais en écrivant son livre, l'auteur a pensé en outre à cette classe, « plus nombreuse de jour en jour, grâce à Dieu, » de chrétiens cultivés qui désirent ajouter à leur foi la science. M. Gautier a compris qu'il y avait là une œuvre à faire. Il nous paraît spécialement doué pour y travailler avec succès, et nous l'en félicitons. N'est pas vulgarisateur qui veut. De même qu'il est plus facile à un pasteur de composer cinquante bons sermons que de rédiger un catéchisme passable, il est en général plus aisé pour un théologien professant d'écrire pour le public restreint qui se meut habituellement avec lui dans le même cercle d'idées et le comprend à demi mot, que de se rendre intelligible au *vulgus* même le moins profane et le plus cultivé. Cela est vrai surtout lorsqu'il s'agit de faire comprendre et accepter à un public religieux quelque peu méfiant certaines vues, ou plutôt certaines vérités qui, dépassant l'horizon accoutumé, ne peuvent pas ne pas heurter les idées consacrées par une respectable tradition. Et pourtant, il faut que ce travail se fasse. Autrement, à quoi bon toute la dépense de temps et de forces, d'esprit et d'érudition qui se fait dans les laboratoires de la science théologique ? Il faut que cette œuvre de haute pédagogie, aussi délicate qu'urgente, soit entreprise, sous peine de voir s'élargir le fossé qui s'est creusé peu à peu entre les troupeaux et une partie de leurs pasteurs, entre les temples ou chapelles et les auditoires de théologie, entre l'Eglise et l'Ecole. Belle tâche pour ceux qui, possédant la confiance des laïques pieux, ont reçu le charisme de savoir unir le *λόγος σοφίας* au *λόγος γνώσεως !*

Nous aurons caractérisé suffisamment l'esprit du livre qui nous occupe en disant que son auteur se place résolument au point de vue historique et que cette conception historique il l'expose avec une calme franchise, en une langue claire et sobre, sans prendre directement à partie les adeptes plus ou moins conscients de la tradition dogmatique, du supranaturalisme vieux style. Avec raison il ne procède pas par discussions théoriques et par considérations générales. C'est par le cours du récit ou de l'exposé, au fur et à mesure que l'occasion s'en présente, par conséquent textes en main et à propos d'exemples concrets, que le lecteur qui sait lire est

amené à se faire de l'inspiration, du ministère prophétique, des rapports entre la prédiction et l'accomplissement, des liens qui unissent l'Ancien Testament au Nouveau, etc., une idée plus conforme à la nature des choses, aux données de l'histoire, aux lois de l'esprit humain, et partant, à la pensée et à la volonté de Dieu.

Au reste, les vieux préjugés dogmatiques ne sont pas seuls à faire obstacle à une intelligence vraiment historique de la mission d'Ezéchiel. Chemin faisant, M. Gautier se voit dans le cas de combattre d'autres erreurs, d'autres préventions tant anciennes que modernes. Il montre combien est erronnée l'idée qui s'attache communément au mot traditionnel de *captivité* quant à la situation qui était faite aux Juifs internés en Babylonie. Il s'élève fortement contre le préjugé si répandu qui tend à faire d'Ezéchiel un simple écrivain, un « prophète de cabinet, » et de ses *actions symboliques* de simples fictions littéraires. Il met, non sans motif, une insistance particulière à rappeler le mandat spécial, exceptionnel, qui était échu à cet homme de Dieu, celui d'être le prophète des déportés, et l'influence profonde que cette mission-là a dû exercer sur sa prédication et toute sa manière d'être. Il réagit aussi, peut-être à l'excès, contre l'interprétation *idéaliste* de certains textes, en particulier du « programme théocratique » tracé dans les chap. XL-XLVIII, et contre l'idée, très en faveur aujourd'hui, que l'activité prophétique d'Ezéchiel s'est ressentie dans une large mesure de son origine sacerdotale.

Il n'était pas possible de parler d'Ezéchiel et de sa mission, sans aborder les questions mises à l'ordre du jour par Graf et la nombreuse école qui a suivi ses traces. C'est sur ce point plus que sur d'autres que se portera l'attention des lecteurs qui sont au courant des controverses de la critique actuelle. C'est aussi un des points à propos desquels l'un ou l'autre aura sans doute des réserves à faire au sujet des conclusions de M. G. Selon lui, le *document sacerdotal* du Pentateuque est une œuvre antérieure à l'exil (pag. 216) ou du moins, il n'est « pas disposé à accepter, pour la composition de ce document, une date postérieure à l'exil. » (Page 359.) Avec M. de Baudissin, « il faut voir dans les chap. XL-XLVIII d'Ezéchiel un essai de réformer et de corriger la législation sacerdotale. » (Page 217.) Les lévites qui n'étaient pas de la race de Tsadok ne sont pas *dégradés* par Ezéchiel (XLIV), c'est-à-dire réduits à jouer dans le temple de l'avenir un rôle inférieur, ils sont simplement « *maintenus* dans leur position d'infériorité » pour avoir officié auprès des hauts-lieux

(page 218). Quant au grand prêtre, le fait qu'Ezéchiel ne le mentionne pas ne prouve pas que cette institution soit une innovation postérieure ; « nous croyons que dans le livre d'Ezéchiel le souverain sacerdoce est volontairement *supprimé.* » (Page 220.) Et supprimé pour quel motif? « Parce que dans son tableau de la théocratie future, la suprématie, même en matière religieuse et dans le culte, appartient au *prince.* » (Page 361.) Déjà pour Ezéchiel — de même que plus tard, et plus nettement, pour Zacharie — « la perspective du roi idéal de l'avenir se combinait avec celle du grand prêtre idéal, le Messie (pour employer le terme consacré) devant être à la fois prêtre et roi. » (Page 362.)

Cette dernière supposition, relative à l'éclipse de la figure du grand prêtre dans le livre d'Ezéchiel, est des plus intéressantes et fort plausible. Au reste, pas plus que M. G., ou plutôt bien moins que lui, nous ne pouvons songer à discuter ici incidemment le problème si complexe des rapports entre la *thorah* d'Ezéchiel et le code sacerdotal du Pentateuque. Nous ne cacherons pas, cependant, qu'il ne nous serait pas possible d'affirmer d'une manière aussi catégorique la priorité du document sacerdotal en son entier. Qu'il y ait eu avant Ezéchiel un livre sacerdotal traitant des origines d'Israël et de ses institutions théocratiques, c'est fort possible, c'est infiniment probable. Mais ce livre comprenait-il déjà tout ce qu'il y a dans le Pentateuque actuel d'éléments « sacerdotaux ? » Voilà ce qui ne nous est pas démontré. Pareillement, qu'il y ait eu dès avant l'exil un chef du sacerdoce jérusalémite, nous ne le mettons pas un instant en doute ; il est étrange qu'on ait pu le contester. Nous ferions même, en ce qui concerne le code deutéronomique, un pas de plus que M. Gautier. Non seulement nous croyons avec lui (page 216) que toute trace de distinction hiérarchique n'en est pas absente ; nous pensons qu'il s'y trouve (au chap. XVII, vers. 12, comp. vers 9) une allusion positive au prêtre en chef du sanctuaire central. Il n'en est pas moins vrai que la différence est grande entre ce président du collège sacerdotal de la capitale, ce prêtre en chef d'avant l'exil, et le grand prêtre aaronite du Code sacerdotal. Enfin, quant à la position respective des prêtres et des lévites, c'est bien, à tout prendre, l'ordre de succession statué par MM. Wellhausen et consorts (Deut., Ezéch., Code sac.) qui nous semble le plus naturellement indiqué. Mais, encore une fois, il ne saurait être question d'entrer ici au fond de ce difficile débat.

Quelques points d'interrogation pour finir. — A supposer que le

« programme » de la théocratie future (chap. XL et ss.) doive s'entendre à la lettre comme le pense M. Gautier, — sauf pourtant en ce qui concerne le torrent jaillissant de la colline du temple (page 140), — est-il juste de dire que si ce programme ne s'est pas réalisé lors de la Restauration de 536, la faute en est uniquement à l'infidélité des Juifs (v. pag. 127-144 passim) ? Ne faut-il pas tenir compte d'un autre facteur ? Le monarque persan, malgré ses dispositions favorables, eût-il toléré que Zorobabel et Josué le grand prêtre prissent cette vision du prophète de Tel-Abib pour modèle, qu'ils repartageassent tout le pays, du midi au nord, entre les douze tribus, aux dépens de ses autres sujets, qu'ils rebâtissent la ville et le temple sur un nouvel emplacement, et établissent à la tête de la communauté restaurée un chef portant le titre de *Prince d'Israël* et jouissant de l'autorité suprême ? — Le culte du soleil qui se pratiquait du temps d'Ezéchiel (VIII, 16) n'est-il réellement qu'une des formes du culte de Baal (page 161) ? — Le chap. XXVIII d'Esaïe serait-il postérieur à la chute de Samarie (pag. 167) ? — Est-ce donner une idée exacte et complète du sacerdoce en Israël, dans ce qui le distingue de la royauté et du prophétisme, que de dire (page 188) que « les prêtres remplissaient dans le culte l'office de médiateurs, » que « le sacrifice » était pour eux « l'instrument dont ils avaient à user pour le service de Jéhova ? » Ne convenait-il pas, surtout dans un ouvrage sur Ezéchiel, de rappeler que le prêtre israélite était autre chose encore que sacrificateur, qu'il était aussi l'organe, le dépositaire, l'interprète de la *thorah* divine ? — Est-ce seulement avec Ezéchiel que l'individualisme « fait son entrée dans le champ de l'ancienne alliance. » (Page 240) ? A moins de reléguer tous les Psaumes après Ezéchiel et d'entendre au sens collectif ou national tous les passages où un psalmiste parle à la première personne du singulier (ce que M. G. n'est sans doute pas disposé à faire) ne faut-il pas reconnaître que d'autres étaient déjà « entrés dans la voie de l'individualisme ? » — Les développements, très intéressants d'ailleurs, sur la prophétie de Gog et de Magog (page 313 sq.) expliquent-ils suffisamment, au point de vue historique, comment, à la différence des prophètes antérieurs, Ezéchiel a été conduit à cette intuition d'un nouvel et dernier assaut, livré aux Israélites déjà rapatriés, par une coalition des nations venues des extrémités de la terre ? Cette intuition ne serait-elle pas en rapport avec la plus grande extension de l'horizon géographique et ethnographique d'Ezéchiel ? — Même dans un livre qui ne porte pas la

livrée scientifique, mais s'adresse à un cercle de lecteurs plus étendu, ne serait-il pas préférable de renoncer enfin à l'emploi du nom hybride de *Jéhova ?*

En remerciant M. le professeur Gautier de l'excellent volume dont il vient d'enrichir notre littérature religieuse, il ne nous reste que deux souhaits à exprimer : le premier, c'est qu'il veuille bien joindre à la seconde édition que cet ouvrage mérite d'avoir, une table des passages expliqués ; le second, c'est qu'il lui soit donné de consacrer, non pas « un jour » comme il nous le laisse entrevoir, mais bientôt, une étude semblable à l'autre grand prophète de cette période, à Jérémie.

H. VUILLEUMIER.

J. CRAMER. — L'EPITRE AUX GALATES RÉTABLIE DANS SA FORME PRIMITIVE ET EXPLIQUÉE [1].

Si M. Cramer s'est décidé à ajouter un commentaire sur l'épître aux Galates au grand nombre de ceux qui existent déjà, c'est, dit-il dans son avant-propos, qu'il a voulu faire autre chose que ses devanciers. Il a suivi une autre méthode et est arrivé à d'autres résultats. Frappé du fait déjà signalé par d'autres critiques, qu'il se rencontre dans l'épître aux Galates des passages qui semblent trahir la main d'un interpolateur aussi maladroit que bien intentionné, il a voulu en avoir le cœur net et s'est mis à étudier l'épître en elle-même et pour elle-même. Il a laissé de côté toutes les questions critiques qui ne sont pas en rapport direct avec le texte, comme la question d'authenticité, celle des ressemblances et des différences qui existent entre le récit des Actes et ce que raconte notre épître ; il a cherché uniquement, sans aucune préoccupation étrangère à son sujet, à rétablir dans sa forme primitive et à expliquer l'écrit apostolique connu sous le nom d'épître aux Galates : il a pris pour base de son travail le texte du *Codex Vaticanus*, qui lui semble le plus rapproché du texte primitif, et l'a soumis à un examen minutieux et approfondi.

L'étude des manuscrits, des versions anciennes, des indications

[1] De Brief van Paulus aan de Galatiërs, in zyn oorspronkelyken vorm hersteld en verklaard, door Dr *J. Cramer*, Hoogleeraar te Utrecht. 1 vol. in-8, de XVI-320 p. Utrecht, C. H. E. Breyer, 1890.

éparses dans les écrits des Pères ne pouvait être que d'un faible secours ; les changements que l'auteur suppose avoir été faits au texte de l'épître, inadvertances ou maladresses des copistes, introduction de notes marginales, interpolations plus considérables faites à dessein, datent d'une époque antérieure à celle des témoignages que nous possédons encore. M. Cramer a donc usé largement des procédés de la critique conjecturale. Il est parti de cette idée que l'apôtre Paul, — qu'il considère tacitement comme auteur de l'épître, — a écrit pour être compris, qu'il a suivi dans ses raisonnements une marche logique, qu'il n'a pas affaibli cette lettre énergique, sortie d'un seul jet de son âme, par des phrases banales, sans saveur et sans force, ou allant directement à l'encontre de ce qu'il voulait démontrer. Si donc il se trouve dans l'épître des passages inintelligibles, ces passages ne peuvent provenir que d'une altération du texte ; s'il s'y trouve des versets qui rompent visiblement la suite et l'enchaînement des idées, qui n'ont aucun rapport avec la situation en vue de laquelle l'apôtre écrit, ou qui sont directement en contradiction avec ce qu'il veut dire, ces passages n'ont pas dû appartenir au texte primitif tel qu'il est sorti des mains de Paul, et ont dû être introduits plus tard par un ou plusieurs interpolateurs.

En appliquant cette méthode, M. Cramer est arrivé à modifier par des changements, retranchements, additions ou transpositions une trentaine de versets et à en retrancher complètement un nombre à peu près égal. Le texte qu'il a adopté pour les deux premiers chapitres ne diffère pas beaucoup de celui qu'il a pris pour point de départ. Au chapitre Ier, il retranche οὐδὲ δι' ἀνθρώπου (v. 1), ὅπως — πονηροῦ (v. 4), ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο (v. 7), ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰ. Χ. (v. 12), et rétablit ainsi le commencement du verset 10 : Τί γάρ ; εἰ ἀνθρώπους πείθω, μὴ ζητῶ... ; au chapitre II, il retranche κατὰ ἀποκάλυψιν (v. 2) et place ἀνέβην δὲ devant διὰ τοὺς παρεισάκτους du verset 4 qui devient le verset 3, le verset 5 devenant le verset 4, et le verset 3, le verset 5 ; il efface en outre πρόσωπον — οὐλαμβάνει (v. 6), ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χ. Ἰ., et un peu plus loin χριστοῦ (v. 16) et διὰ νόμου (v. 19). Les changements sont plus considérables dans les chapitres suivants. L'auteur retranche la fin de III, 16, depuis καὶ τῷ σπέρματι, III, 19, 20, sauf τί οὖν ; III, 26-29 ; IV, 6, 24-27, 31 ; V, 3 depuis παντὶ ἀνθρώπῳ, V, 5, 6, 9, 14, 15, 17, 18, 22, 23, 26 ; VI, 1-6, 9, 10, 15. Les versets ainsi retranchés forment trois groupes principaux : des développements ajoutés au passage où l'apôtre expose les rapports qui exis-

tent entre la promesse faite à Abraham et la loi (III, 16, 19, 20, 26-29) ; des additions au passage sur le caractère allégorique des récits concernant les deux fils d'Abraham (IV, 24-27, 31), et des exhortations à la charité et au support mutuel (V, 13-15, 17, 18, 22, 23, 26, VI, 1-6, 9, 10). Les versets des deux premiers groupes, en introduisant des idées étrangères à l'argumentation de l'apôtre, ne servent qu'à obscurcir sa pensée ; quant aux exhortations morales des deux derniers chapitres, elles ne s'expliquent pas dans la circonstance où Paul écrit. Rien ne montre que, chez les Galates, il y ait eu des tendances différentes, comme à Corinthe ; les communautés de la Galatie semblent avoir passé en bloc sous l'influence des partisans de l'observation de la loi : l'apôtre du moins ne fait pas de réserves dans les reproches qu'il leur adresse à cet égard. Ce n'était donc pas le lieu de les exhorter à la charité et au support mutuel, et il semble bien étrange que Paul, après ce qu'il leur a dit dans les chapitres précédents, leur écrive : ὑμεῖς οἱ πνευματικοί. L'interpolateur, ayant en vue l'édification des fidèles, a pensé qu'il fallait ajouter à l'épître des exhortations morales, comme il s'en trouve habituellement dans les lettres de Paul, et les a placées par tranches, au beau milieu du texte, là où il pouvait les rattacher à un mot, sans s'inquiéter de la confusion qui pourrait en résulter. Il y a inséré également des maximes qui sont ailleurs parfaitement à leur place, mais qui n'ont rien à faire dans l'entourage où elles se trouvent (II, 6 : προσώπον — οὐ λαμβάνει, cf. Rom. II, 11 ; V, 9, cf. 1 Cor. V, 6), ou qui sont de véritables tautologies (V, 15 ; VI, 3), ou qui, quoique incontestablement pauliniennes, forment ici une véritable contradiction, comme cette affirmation deux fois répétée que la circoncision et l'incirconcision ne sont rien (V, 6 ; VI, 15), survenant dans un conteste où Paul déclare solennellement aux Galates que, s'ils se font circoncire, Christ ne leur servira à rien (V, 2), ou dans lequel il les met en garde contre ceux qui veulent les obliger à la circoncision (VI, 12-13). — L'auteur fait en outre dans ces chapitres quelques changements de moindre importance : III, 4 : ἐμάθετε, au lieu de ἐπάθετε ; IV, 12 : οὐ με ἠδικήσατε ; au lieu de οὐδέν με ἠδικήσατε ; IV, 13 : δι ἀσθενείας, au lieu de δι ἀσθένειαν ; IV, 20 : ἀλαλάξαι, au lieu de ἀλλάξαι ; V, 7, où il lit : Τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν ; Μηδενὶ πείθεσθαι., V, 11 : Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, τί διώκομαι ; Εἰ περιτομὴν ὅτι κηρύσσω, ἄρα... κ. τ. λ. Quelques-unes de ces conjectures ne manquent pas de vraisemblance et donnent un sens plus conforme au contexte. Signalons enfin la manière dont M. Cramer interprète le passage VI, 11, dont il retranche

τῇ ἐμῇ χειρὶ : il suppose que Paul, après avoir écrit jusque-là sa lettre en caractères ordinaires, a écrit le passage VI, 7-8 en caractères plus grands, comme pour le souligner, et a attiré ensuite là-dessus l'attention de ses lecteurs en ajoutant immédiatement après : ἴδετε πηλίκοις γράμμασι ἔγραψα.

Nous avons essayé de rendre compte aussi clairement et aussi brièvement que possible de la méthode de M. Cramer et des résultats auxquels elle l'a conduit. Il donne, à la fin du volume, dans deux colonnes parallèles, le texte du *Codex Vaticanus* et celui qu'il considère comme le texte primitif, et fait suivre ce tableau synoptique d'une traduction de ce dernier. Il faut lui rendre cette justice, et convenir que son texte nous donne une épître aux Galates idéale, un peu plus courte, mais qui se lit d'un bout à l'autre sans difficulté, où tout est clair, où tout se suit et s'enchaîne, où la pensée de l'apôtre va droit au but. M. Cramer dit quelque part que c'est grâce aux résultats de sa critique qu'il a appris à comprendre l'épître aux Galates : c'est peut-être aller un peu loin ; on la comprend même dans le texte traditionnel : mais celui de M. Cramer fait une impression plus forte et plus vive et facilite singulièrement l'intelligence de l'ensemble. Cela ne prouve pas sans doute que ce texte soit le texte original, tel que l'a écrit saint Paul, ni même qu'il s'en rapproche plus que celui du *Codex Vaticanus*, ou de tel autre manuscrit. La critique conjecturale appliquée ainsi, non pas seulement à un passage obscur et inintelligible, où le texte a été visiblement corrompu, mais à l'ensemble d'un écrit, et n'ayant pour guide, à défaut de témoignages positifs, que la suite et l'enchaînement des idées, ne peut donner de résultats véritablement acquis et positifs ; elle ne peut aboutir, son nom même l'indique, qu'à des conjectures plus ou moins ingénieuses et vraisemblables. Tant que la critique se borne à étudier les idées, à y constater, s'il y a lieu, l'obscurité, le manque de suite dans les idées, la confusion dans les raisonnements, elle est encore sur un terrain solide, car elle constate et apprécie des faits ; à cet égard nous rendons pleinement justice à M. Cramer et à la façon dont il a analysé l'épître aux Galates : il a rendu sincèrement et impartialement l'impression que lui faisaient les textes, et il n'est pas parti de l'idée préconçue qu'il devait tout expliquer à tout prix, comme c'est le cas chez beaucoup d'exégètes ; il a dit nettement que tel passage lui paraissait inintelligible, que tel autre rompait le fil du raisonnement : l'épître aux Galates se prête mieux que tout autre écrit du Nouveau Testament à une

étude critique de ce genre, à cause de l'unité du sujet et de la connaissance que nous avons des circonstances dans lesquelles elle a été écrite, et notre auteur a relevé avec beaucoup de sagacité les défauts de forme qu'il y a rencontrés. Mais de là à conclure qu'il y a eu d'autres corruptions du texte que celles qui peuvent provenir des erreurs ou de l'inintelligence des copistes, il y a loin. Il se peut sans doute qu'un ou plusieurs interpolateurs aient ajouté au texte primitif les versets signalés, et que ce texte ainsi enrichi nous soit seul parvenu. Mais pour que cette possibilité acquière une certaine vraisemblance, il faudrait que les passages suspects trahissent eux-mêmes les motifs qui ont guidé l'interpolateur : or le seul motif que l'on puisse indiquer ici, — et encore n'est-il valable que pour une partie des interpolations supposées, — c'est celui de rendre notre épître plus édifiante, et ce motif ne me semble pas suffisant pour donner aux conclusions de M. Cramer toute la vraisemblance désirable. D'un autre côté, ce qui nous est resté de l'apôtre Paul ne prouve pas précisément qu'il ait eu de ces habitudes littéraires, ni qu'il ait écrit avec cette méthode rigoureuse que lui prête M. Cramer. Sans doute il a écrit pour être compris et il a raisonné pour convaincre. Mais il ne manque dans ses lettres ni de passages obscurs, ni de raisonnements incomplets ou confus, ni de phrases inachevées, ni de parenthèses, ni de digressions, et l'épître aux Galates n'est pas celle où il s'en rencontre le plus. Cela plaide plutôt en faveur du texte que les manuscrits nous ont conservé qu'en faveur des conjectures de M. Cramer. Ou bien faudra-t-il admettre des altérations ou des interpolations partout où le texte actuel de ces épîtres ne répond pas à l'idéal de clarté, d'ordre et de méthode que nous pourrons nous être fait ? Mais, dans ce cas, où est le vrai Paul, et sur quoi s'appuiera-t-on pour opérer le triage entre ce qui vient de lui et ce que les interpolateurs ont cru devoir y ajouter ?

Ces réserves ne touchent qu'aux conclusions conjecturales de M. Cramer. Elles n'enlèvent rien à la valeur de son commentaire, qui reste une étude remarquable, et qu'on lira avec intérêt et avec fruit.

EUG. PICARD.

REVUES

Revue philosophique

Novembre.

Durand (de Gros): Qu'est-ce que la physiologie générale? — *E. de Hartmann:* L'axiologie et ses divisions. (Traduction de M. Alexandre Keller. — *F. Paulhan:* Le nouveau mysticisme. — *P. Regnaud:* L'origine des suffixes et le mécanisme de la dérivation dans les langues indo-européennes. — *P. Tannery:* L'histoire du concept de matière. Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques.

Revue théologique (de Montauban)

Juillet-septembre.

J. Pédézert: Quelques remarques sur la prédication contemporaine dans les Eglises protestantes. — *N. Recolin:* La personne de Jésus-Christ et la théorie de la Kénosis (fin). — *Schœberlein* (trad. par M. Sardinoux): De la réconciliation. — *C. Bruston*: Remarques exégétiques sur Jacques II, 14-26. — *A. W.* Nécrologie (Le professeur Riggenbach).

Revue du christianisme pratique

Novembre.

P. Minault: Jésus et la richesse. Etude exégétique. (Suite.) — *H. Bois:* La prédication en plein air en Angleterre. — *Ed. Monod:* Poésies coopératives. — *J.-E. Roberty*: Quatre écoles d'économie sociale. — *G. Chastand:* Une crise théologique dans la vie de Schérer. — Programme du concours ouvert par l'association protestante. — Revue des livres. — Supplément homilétique.

Beweis des Glaubens

Novembre.

Nösgen: Nature et étendue de la révélation d'après le Nouveau Testament. (Suite.) — *Alf. Fritzsché:* Jésus, l'homme-Dieu. (Suite.) — *Zöckler:* La suite de deux ouvrages d'une portée apologétique (Dogmatique de M. Gretillat et Apologie du christianisme du dominicain Weiss.) — Mélanges.

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

D'APRÈS LE DERNIER LIVRE DE M. JAMES MARTINEAU

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

Il y a deux manières de discuter la question de l'autorité en matière de foi ; on peut en analyser l'idée et l'on peut faire la critique des faits sur lesquels l'idée prétend s'appuyer.

Au premier point de vue, on fera une distinction importante ; on distinguera l'autorité en fait et l'autorité en droit ou en théorie. En fait, elle est sans doute très réelle et très puissante. C'est ce milieu de notions généralement reçues dans lequel naît l'individu, dans lequel il se développe et dont il ne peut pas plus se passer que l'embryon ne peut se passer de sa mère. Tous les hommes commencent par l'autorité et tous, même les plus indépendants, lui doivent jusqu'à la fin la plus grande partie de leur vie spirituelle. Il est absurde de croire sans raison de croire, sans autre raison que l'exemple et l'habitude ; telle est cependant la condition du genre humain presque tout entier. Eh bien ! c'est là que nous rencontrons l'autorité véritable, celle qui s'impose sans avoir même à se montrer, l'autorité de fait.

Mais si grande, si puissante qu'elle soit en fait, l'autorité est nulle en droit. L'idée du droit qu'a une personne d'être crue ou obéie par cela seul qu'elle parle implique celle d'infaillibilité et de vérité absolue ; or l'absolu ne saurait être la possession d'un être relatif et borné. Ajoutons que si l'autorité est la vérité

absolue, ses titres doivent être évidents ; sans cela l'autorité dépendrait d'autre chose que d'elle-même et elle cesserait d'être l'autorité. C'est ce que sentit parfaitement Grégoire XVI lorsque, par son bref du 26 septembre 1835, il condamna le professeur catholique de Bonn, Hermes, pour avoir voulu prouver l'autorité de l'Eglise. En revanche, l'évidence implique une appréciation, un jugement, une expérience de la part de l'homme, c'est-à-dire une revendication du droit de rejeter aussi bien que d'accepter. C'est le naufrage de l'autorité. Son droit s'évanouit dès qu'elle exhibe ses titres et se soumet à l'examen. On dit que Dieu a parlé et qu'en conséquence toute discussion cesse et qu'il ne reste qu'à s'incliner. Mais il s'agit de savoir si Dieu a parlé par l'Eglise ou par la Bible ; il s'agit du conflit entre les preuves du système d'autorité et les faits qui les contredisent. On se contente d'une foi en bloc ; mais de quel droit exclut-on les faits particuliers, sur l'analyse desquels reposent les arguments généraux ? On dit à priori que la Bible ne peut renfermer d'erreur parce qu'elle est divine ; mais en parlant ainsi on se déclare habile à juger de ce qui est vrai et faux, la Bible n'est plus crue sur parole. On le voit, l'idée d'autorité en matière de religion, prise au sens rigoureux, c'est-à-dire réel, s'évanouit, c'est un fantôme ; et il n'y a d'issue que par la liberté sans autre contrepoids que l'objectivité et la puissance de la vérité même ; on ne saurait trouver de certitude assurée pour l'âme, si ce n'est celle qui jaillit spontanément de la vue directe et de l'expérience personnelle de la vérité.

On peut aussi, disions-nous, combattre la théorie de l'autorité religieuse par la critique des faits sur lesquels elle prétend s'établir. Tous les chrétiens s'accordent à ne reconnaître d'autre autorité en matière de foi que Dieu; mais la question est de savoir où cette autorité réside, quel en est le siège et le dépositaire. C'est l'Eglise, selon les catholiques; c'est la Bible, selon les protestants. Il s'agit donc d'examiner leurs titres respectifs. C'est ce que vient de faire, dans son dernier livre, M. James Martineau [1].

[1] The *seat* of *autority in religion*, by James Martineau, Hon. L. L. D.

M. Martineau, continuateur de Channing et de Parker, a été pendant un demi-siècle *principal* ou directeur de l'Académie unitaire établie successivement à Manchester, à Londres et actuellement à Oxford. Après s'être signalé par des écrits profondément religieux : *Endeavours after the christian life* et *Hours of thought on sacred things*, il s'est fait connaître dans les trentes dernières années par deux savants volumes sur l'éthique (*Types of ethical theory*) et par deux autres sur la religion (*A study of religion*) qui lui ont valu la Clarendon press d'Oxford. Il vient maintenant de publier le volume, préparé de longue date, qui nous occupera et que le professeur plus qu'octogénaire considère comme son testament. Nous avons affaire ici à un théologien de race.

Après avoir exposé la vraie autorité, celle de Dieu, tel qu'il se manifeste dans la nature, dans la conscience et dans l'histoire, l'auteur montre comment cette autorité a été artificiellement *transportée* dans l'Eglise par les catholiques, dans la Bible par les protestants. C'est le moment de faire la critique littéraire des livres du Nouveau Testament. Il constate ensuite combien l'autorité divine se trouve *mêlée* aux choses humaines et il finit — c'est la grande originalité de l'ouvrage et son grand coup d'essai — par « soulever le voile,» par faire le *départ* et par reproduire négativement et positivement la vraie image de Jésus-Christ, qui est pour lui le Prince des saints.

Toute cette démonstration est conduite avec une candeur, un sérieux, une science, un courage, une mesure également admirables, surtout si l'on se transporte en Angleterre, au sein des anglicans, des puséistes, des presbytériens, des baptistes. La démonstration est longue et elle aurait pu l'être moins par des renvois ; mais après tout elle devait l'être pour être complète et pour ouvrir les yeux à ceux qui sont peu familiarisés avec les résultats de la critique moderne. Pour prouver l'impossibilité de faire du Nouveau Testament une autorité absolue, il fallait entrer dans l'examen de l'authenticité des livres qui le composent et dans celui des théories divergentes qui le distin-

Harv.: S. T. D. Lugd. Bat.; D. D. Edin ; D. C. L. Oxon. London, Longmans, Green and C°., 1890, p. 664.

guent[1]. C'eût été mutiler l'ouvrage que de ne pas donner en substance cette partie capitale. Il faudra cependant s'adresser à l'auteur lui-même, avant de lui jeter la pierre d'après notre analyse nécessairement abrégée. Faire la critique de l'œuvre, ce serait entreprendre un volume comme le sien ; nous nous bornons tout au plus par-ci par-là à quelque addition ou à quelque remarque. Nous aimons mieux laisser la parole à l'auteur si suggestif et si riche. Il arrachera aux uns des cris d'indignation, chez lui et ailleurs ; mais il en fera réfléchir d'autres. En tout cas, heureuse l'époque où une âme profondément religieuse et un esprit éminemment cultivé élèvent la voix et expriment leurs convictions les plus importantes sur un sujet vivement controversé, sans fiel et sans crainte ! Nous remarquons enfin que si le style de l'auteur n'est pas toujours aussi sobre que le réclame une œuvre scientifique, il faut s'en prendre à la vivacité de sa foi et à la nuance habituellement poétique de son élocution.

L'auteur, avant d'entrer en matière, a demandé à justifier sa foi en Dieu, laquelle il puise dans la nature, dans la conscience et dans l'histoire[2] et qui fait autorité à ses yeux. Nous en donnons un extrait emprunté à l'auteur lui-même.

Dans la nature il n'y a pas d'autre force que celle de Dieu ; dans la conscience intacte il n'y a pas d'autre lumière que la sienne ; mais dans l'histoire Dieu partage les rôles avec l'homme et fait tout naître du confluent ou du conflit des deux volontés. Il en résulte qu'une révélation historique ne saurait guère être pure et simple ; elle se mêle aux facultés de l'âme humaine,

[1] On peut s'étonner que M. Martineau n'ait pas exposé la doctrine du Nouveau Testament sur l'autorité en matière de foi. Elle y brille par son absence. La loi, système d'autorité, n'est qu'un pédagogue, selon Paul, et Jésus interprète librement les Ecritures. Il ne cherche qu'à convaincre et à toucher. Le quatrième évangile abonde dans ce sens. Et Paul, loin de prétendre dominer sur la foi, ne veut contribuer qu'à la joie des fidèles (2 Cor. I, 24). « Nous nous rendons recommandable, dit-il, à toute conscience d'homme, devant Dieu, par la franche révélation de la vérité.» (2 Cor. IV, 2.) « Je vous parle comme à des personnes raisonnables ; jugez vous-mêmes de ce que je dis. » (1 Cor. X, 15.)

[2] Page 1-127.

elle se transmet en passant par la pensée et la passion humaines, elle s'amalgame en un mot si bien à toutes les conditions humaines qu'on ne peut plus isoler le divin de l'humain, pas plus qu'on ne peut distinguer dans un arbre les cellules formées par une averse d'été, il y a cent ans. Le levain s'est dissous dans la pâte. Il ne reste pour séparer le divin, qui seul fait autorité, que l'application des procédés par lesquels, dans les choses morales et spirituelles, on distingue le vrai d'avec le faux et le saint de ce qui ne l'est pas. Admettre ici des critères extérieurs, ce serait appliquer aux choses morales des règles non morales et aux choses spirituelles des règles physiques. Les seuls organes faits pour apprécier les droits qu'ont sur nous les choses spirituelles, c'est la raison pour ce qui est rationnel et la conscience pour ce qui est bien. Ce sont là les suprêmes cours d'appel ; il n'y a pas seulement faiblesse, il y a trahison à résister à ce double verdict.

Mais, me dira-t-on, en vous dispensant de miracles et de personnes infaillibles, vous n'avez pas le droit de parler d'autorité ; l'assurance intuitive que vous y substituez n'est autre chose que la confiance en votre propre raison. En effet, si l'on entend par se reposer sur l'autorité l'acceptation de ce que je ne puis savoir, de ce qui est étranger à mes facultés, pour m'en remettre simplement au témoignage de quelqu'un qui peut savoir et qui sait, alors je ne reconnais pas là une base à la religion, attendu qu'une foi de seconde main, acceptée sous la dictée d'un expert initié, sans écho personnel de pensée et de respect en moi, ne possède pas plus de teinture de religion que toute autre leçon apprise par cœur [1]. Le seul recours au témoignage pour information au delà de notre domaine ne réalise pas l'idée d'autorité ; nous ne la reconnaissons que lorsque ce qui nous parle de plus haut réveille en nous des échos et passe ainsi directement d'attestation extérieure à l'état d'é-

[1] « Si vous ne finissez pas par croire sur le témoignage intérieur ce que vous avez commencé par croire sur le témoignage d'autrui, vous êtes, avec la conviction la plus légitime, la plus ferme, et, à quelques égards, la plus efficace, en dehors des conditions de la véritable foi. » Vinet, *Discours sur quelques sujets religieux*, p. 400.

vidence individuelle. C'est cette réponse qui constitue les intuitions morales, provoquées par un appel extérieur, réfléchies par la vénération intime, supérieures aux phénomènes égoïstes; c'est elle qui convertit les intuitions morales en correspondance entre l'esprit universel et l'esprit individuel et qui les investit de la vraie autorité. Nous nous y fions, non avec l'arrogance rationaliste qui les considère comme *à nous*, mais précisément comme n'étant *point à nous* et par conséquent avec une crainte et une aspiration religieuses. La *conscience* de l'autorité est humaine, mais à condition que la source soit divine [1].

Les principaux gardiens du christianisme historique n'admettent pas le mélange intime de l'humain et du divin dans notre héritage religieux; ils prétendent posséder la vérité divine tout d'un tenant, en toute pureté et intégrité à travers tous les âges. Les catholiques en appellent à l'Eglise et les protestants en appellent à la Bible; les uns et les autres s'accordent à réclamer en faveur de quelque chose d'extérieur une autorité devant laquelle les plus hautes qualités de notre esprit doivent s'incliner; ils diffèrent en ce que les catholiques donnent cette autorité à une corporation, tandis que les protestants l'attribuent à une littérature. Dans ce dernier cas le Saint-Esprit, ayant créé les livres sacrés, reste en quelque sorte stéréotypé; dans le premier cas, le Saint-Esprit perpétue son œuvre en prenant pour organe une hiérarchie toujours vivante, toujours prête à interpréter les textes douteux, à corriger les aberrations de la raison et à soulager les perplexités de la conscience.

I

Commençons par les catholiques qui, au reste, ne nous arrêteront pas longtemps. Il y a, disent-ils, quatre traits divins qui rendent l'erreur impossible à l'égard de la véritable Eglise de Dieu et justifient la prétention de l'Eglise catholique à être le dépositaire exclusif de la révélation, l'unique canal de la grâce surnaturelle, le témoin et l'interprète infaillible de la vérité divine.

[1] P. 128, 129. Préf. VI, VII.

Le premier de ces traits, c'est l'*unité,* c'est-à-dire l'identité dans tous les temps. Sans doute, en tout temps, a persisté dans l'Eglise une certaine essence commune de sentiments, laquelle a assuré au christianisme l'attachement de grands et de bons esprits ; mais on ne saurait identifier ce centre de la religion avec les caractères de l'Eglise romaine. Que dirait Clément de Rome en face du grand autel de Saint-Pierre ? Comment Clément d'Alexandrie jugerait-il les décrets de Trente ? L'Eglise a dans chacun de ses dogmes et de ses rites une histoire. Comparez, pour l'économie de la nature divine, Athanase à Justin martyr, ou bien, pour la rédemption, la théorie de la rançon payable tour à tour à Satan et à Dieu. Les sacrements offrent les mêmes variations : le nombre de sept ne fut fixé qu'au douzième siècle. Pour échapper à l'évidence de ces faits, on a imaginé la théorie du développement[1] ; on a dit que l'oracle toujours vivant réserve son jugement sur une doctrine jusqu'à ce que les contradictions et les controverses requièrent l'introduction de la vérité ; pour chaque dogme il y a une période de formation et d'essai ; enfin le divin interprète prononce définitivement et l'unité se retrouve. Mais de cette façon l'Eglise divise la doctrine en deux périodes : avant le verdict, liberté de douter ; après le verdict, condition de salut. Ainsi l'Eglise change certainement les conditions de l'approbation divine ; l'erreur, avant le décret du Vatican, n'empêche pas le Paradis ; le lendemain ce décret envoie au diable et à ses anges. Il y a plus. Les décisions des papes *ex cathedra* offrent ici un intérêt curieux : ainsi le pape Vigilius (544-563) approuve et condamne tour à tour les *tria capitula*. Notons surtout le désaccord des

[1] Voir sur cette théorie *Lettres à mon curé* (Edmond Scherer en est l'auteur), p. 107 et suiv. 1854. « L'Eglise romaine et l'Evangile de Jésus-Christ ne sont pas, l'une à l'égard de l'autre, dans le rapport du commencement et du développement ; ce sont deux religions diverses. D'un côté est une religion toute personnelle ; de l'autre une religion où le prêtre tient la place du fidèle. Comment le contraire pourrait-il naître de son contraire ? Le principe du catholicisme, ce n'est pas l'Evangile, mais le judaïsme, judaïsme chrétien, n'offrant que les rudiments d'une Eglise vraiment chrétienne, une satisfaction provisoire des besoins religieux, une conception élémentaire de la vérité chrétienne. »

papes entre eux. Honorius, évêque de Rome, n'admet qu'une volonté en Christ; Jean IV et Martin Ier décrètent les deux volontés et Honorius est anathématisé. Dans la question du péché et de la grâce, provoquée par Augustin, Innocent II excommunie Pélage; quelques mois après, Zosime, son successeur, se prononce en faveur de son orthodoxie, mais reculant devant Honorius et Théodose, il anathématise Pélage et sa doctrine.

Après que Grégoire IX et Innocent VIII ont attribué la magie au diable, on finit par en accuser la barbarie; ce qui revient à accuser l'Eglise de barbarie dans son propre domaine. Copernic, condamné en 1616 par Paul V, échappe à la condamnation sous Pie VII en 1818; en attendant, Galilée fut persécuté. L'hérétique Newton d'autrefois n'existe plus. On le voit, ce qu'on appelle unité n'est que l'expulsion de la variété. Ajoutons que cette invariabilité, quand même elle existerait, attesterait non l'action immanente de l'autorité divine, mais l'oppression de la tyrannie humaine. Nous condamnons la Chine et l'Egypte immobiles et nous attribuerions un caractère divin à une Eglise cristallisée[1].

La seconde qualité unique que l'Eglise s'attribue, c'est la *sainteté;* elle est l'unique *home* des hommes saints. Remarquons que ce qu'il y a de sainteté dans l'Eglise catholique n'est pas dû à cette Eglise, en tant que catholique, mais en tant que chrétienne, puisque le même phénomène se constate dans toutes les sections de la chrétienté. Disons surtout que l'Eglise dans son domaine n'a pas à déplorer moins de turpitudes que la société qui l'entoure. On peut ajouter que rarement la licence a été poussée plus loin que sur le trône papal par quelques pontifes. Rodrigo Borgia et son fils César, cardinal, ne fournissent qu'un trait; il y en a bien d'autres. Que dire de ce monstre moral qui s'appelle l'orthodoxie et qui, au

[1] Voici comment Bossuet défend l'unité de son Eglise : « Que contre la coutume de leurs prédécesseurs un ou deux souverains pontifes, ou par violence ou par surprise, n'aient pas assez constamment soutenu ou assez pleinement expliqué la doctrine de la foi, ces fautes particulières n'ont pu faire aucune impression dans la chaire de Saint-Pierre; un vaisseau qui fend les eaux n'y laisse pas moins de vestiges de son passage. » (*Sermon sur l'unité de l'Eglise.*)

nom de l'erreur qualifiée d'infidélité de la volonté, allume les bûchers ? L'usure est condamnée par l'Eglise et voici les courtiers et les prêteurs qui apportent leurs trésors et leurs affaires à Rome et à Avignon, afin de soulager la papauté endettée et de fournir à sa prodigalité. Disons enfin que les saints de la pensée pure ne ressemblent guère à ceux du calendrier.

La *catholicité* ou l'universalité, c'est-à-dire son identité en tous lieux est un troisième trait que l'Eglise romaine s'attribue. Elle prétend non seulement à être répandue partout, mais encore à être identique en tous lieux. En effet, voici un système qui prononce toujours les mêmes paroles, offre les mêmes symboles, professe une foi invariable, impose une inflexible loi, en sorte que dans tous les climats le visiteur ne se trouve jamais dans un sanctuaire étranger. Cependant l'uniformité peut provenir d'autres éléments que l'élément divin. Elle peut être l'effet de la pénalité et de l'expulsion; tout dépend de ce qu'elle recèle. Voyez le bouddisme et la franc-maçonnerie ! L'Eglise n'a fait que retrancher; c'est parce que la catholicité était déjà perdue que les conciles se sont formés et que les papes ont publié leurs édits. De tout temps l'Eglise fut divisée sur quelque question, qui fut résolue enfin par une définition autoritaire, depuis Polycarpe et Anicet en 160 jusqu'aux maximes de Fénelon en 1699. En présence de toutes les hérésies, celles de Tertullien et de Praxéas, celles d'Augustin et de Pélage, celles de Cyrille et de Nestorius, celles de Hincmar et de Gotschalk, l'universalité se brise en morceaux et ce fragment se donne pour l'étiquette du tout.

Enfin l'Eglise romaine se dit *apostolique*, reproduction exacte du premier âge. Ce sont, dit-elle, les apôtres qui donnent la sanction au credo, au culte, à la constitution de l'Eglise. On est confondu du courage qui ose soutenir cette thèse dans un siècle de critique. Quant à l'extérieur, nous pouvons mettre les différences sur le compte d'une Eglise naissante et d'une Eglise régnante. Mais quant aux conceptions fondamentales de la religion, ce fait atténuant n'existe pas. L'Evangile ne connaît pas les contraintes rituelles ou sacerdotales; il proclame un médiateur qui abolit la médiation (Jean XVI, 26, 27);

il n'admet ni sacrifice expiatoire, ni intermédiaire humain. En tout cela l'Eglise est tout l'opposé. Qu'on compare l'Eglise décrite par Pline et par Justin, on n'y trouvera rien d'une messe telle qu'elle se célèbre à Rome. Non, ni le Christ, ni ses premiers missionnaires ne sont responsables de la plus vaste monarchie, de l'absolutisme le plus théocratique, du système sacramentel le plus complet. Nous concluons de cet examen que le divin et l'humain, l'erreur et la vérité, la sainteté et le péché étant mélangés dans l'Eglise romaine, on ne saurait lui attribuer une autorité qui implique l'idée d'infaillibilité et de vérité absolue. Les protestants qui en appellent à la Bible, peuvent-ils s'appuyer sur de meilleures raisons? Voilà ce que nous allons examiner. Cet examen est d'une bien plus vaste portée et demandera plus de développements[1].

II

Selon le protestantisme classique, traditionnel, le Nouveau Testament contient les récits authentiques des premiers disciples de Jésus; fidèles dans la narration des faits, ils font autorité pour les doctrines, dues à une inspiration surnaturelle. Si les faits sont réels, les doctrines sont certaines; si les livres sont authentiques, les faits sont réels; et les témoignages suffisants prouvent l'authenticité des livres.

Avons-nous, en effet, dans le Nouveau Testament le témoignage de témoins oculaires des événements et des doctrines qu'ils rapportent? On sent combien cette question est ardue, si l'on songe à la difficulté de prouver l'authenticité d'un livre quelconque. En 1649, peu après l'exécution du roi Charles Ier d'Angleterre, fut publié un livre, εἰκὼν βασιλικὴ, qu'il avait composé pour sa défense. Eh bien! après cinquante éditions avec l'entête de Charles Ier, l'évêque d'Exeter, Gauden, se reconnut l'auteur du livre. Est-il donc surprenant qu'aux temps anciens on fit circuler des livres sous les noms des apôtres?

[1] On ne s'étonnera pas de l'étendue que l'auteur a donnée à son appréciation du catholicisme, si l'on songe à l'Angleterre et aux recrues incessantes de la catholisante *High Church.*

Pour qu'un livre puisse être assigné à l'auteur dont il porte le nom, il faut que ce livre en contienne la preuve intrinsèque; il ne suffit pas qu'il passe pour être d'un auteur, sans qu'on sache pourquoi. A ce point de vue, M. Martineau considère comme authentiques la première aux Thessaloniciens, l'épître aux Galates, celle aux Romains, les deux épîtres aux Corinthiens et celle aux Philippiens, sauf çà et là quelques traces d'interpolation comme dans la conclusion de l'épître aux Romains. Pour les autres épîtres, quelque excellentes que soient les leçons qu'elles contiennent, nous les recevons d'une main inconnue. Les livres historiques et l'Apocalypse sont, malgré leurs titres, anonymes. Ils n'offrent pas de garantie personnelle pour l'exactitude du contenu. C'est à nous de trouver pour nous-mêmes l'histoire probable de leur origine et la valeur de leurs matériaux. C'est un fait capital et fatal à la prétention d'autorité infaillible attribuée à ces écrits sacrés [1].

Commençons par les *Synoptiques*. Justin (147-155) ne donne, en citant les évangiles, ni les noms des auteurs, ni le nombre des évangiles. Il cite même des choses qui ne s'y trouvent point, d'où il faut conclure qu'il avait devant lui une source textuellement différente. Les matériaux de la tradition chrétienne n'étaient donc pas fixés à cette époque; ils étaient impersonnels. Qui est-ce qui est donc responsable de l'histoire évangélique ? Irénée († 202) connaît nos quatre évangiles avec leurs noms; mais au lieu de fournir des preuves historiques, il nous renvoie à la symétrie des quatre vents du Ciel, tout en avouant que les uns n'acceptaient qu'un ou deux évangiles et d'autres plus de quatre. Voilà tout ce qu'il y a de plus ancien en fait de témoignages. Passons à l'intérieur. Au fond nous n'avons qu'une source au lieu de trois. Les mêmes récits se répètent avec une telle ressemblance de substance, d'arrangement, de langage, qu'il est impossible de songer à des

[1] P. 180, 181. Dans sa préface (VI) l'auteur déclare avoir profité des travaux critiques de MM. Scholten, Hatch, Pfleiderer, Holtzmann, Harnack et Weizsäcker, qui ont, à ses yeux, répandu le plus de jour sur les deux premiers siècles du christianisme.

auteurs originaux et séparés. Douze treizièmes du ministère de Jésus ne sont pas rapportés; les Synoptiques se renferment dans les limites d'un seul treizième[1]. Comment cela serait-il possible si ces évangiles étaient dus à des compagnons personnels de Jésus, connaissant toute la période de son ministère? Le grand nombre d'espaces vides chez tous les trois trahit une époque où les sources de la connaissance avaient disparu; tandis que leur grand accord montre qu'ils ne faisaient que transformer en tissus légèrement variés les pauvres matériaux dont ils usaient. Ce caractère dérivé des synoptiques ressort encore davantage de leurs coïncidences et de leurs différences verbales. Ainsi pour ne citer que quelques exemples, 330 à 370 versets sont communs à tous; 170-180 communs à Matthieu et à Marc; 230-240 communs à Matthieu et à Luc; 50 à Marc et Luc. D'autre part il y a des divergences dans la relation de la même histoire. Ainsi Matthieu double tous les objets : deux démoniaques gadaréniens; deux aveugles à Jéricho; deux malfaiteurs injuriant le crucifié; deux multiplications de pains; deux signes demandés par les Pharisiens, deux reproches d'exorcisme par la puissance de Beelzebud. Signalons enfin des sentences dues aux controverses apostoliques et postapostoliques relatives au Messie, à la signification de sa mort, à l'étendue de son royaume, à son retour. Mais ce sont surtout les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus dont nous ne saurions accepter l'authenticité; nous y trouvons une fausse chronologie, d'inconciliables contradictions, des prodiges historiques; bref, c'est une mythologie poétique.

Quant au *quatrième Evangile*[2], c'est pour la première fois, en 170, que le nom de Jean paraît à sa tête; et encore ici on se demande de quel Jean il est question, puisqu'il y en avait encore un autre appelé Jean le presbytre. Cet évangile ne fut connu qu'à la seconde génération. Justin ne l'a pas connu. Mais les critères intérieurs sont encore plus éloquents. On doute d'un témoin original quand il parle d'une Béthanie au

[1] P. 185.

[2] Nous résumons ici une démonstration remarquable de la page 189 à 217.

delà du Jourdain (Jean I, 28) absolument inconnue; reconnaît deux grands prêtres; refuse des prophètes à la Galilée qui produisit Elie et Nahum; désigne les fêtes sacrées comme fêtes des Juifs, et qualifie les Juifs eux-mêmes d'enfants du diable. Notons encore l'absence totale de paraboles et d'exorcismes; la couleur et le contenu des discours de Jésus, compositions évidemment artificielles, non traditionnelles [1]; la nouvelle construction de l'histoire : cinq fêtes, trois ans de ministère, Jérusalem théâtre du ministère de Jésus au lieu de la Galilée. Enfin le Jean des douze est d'un tempérament fougueux, intolérant, préoccupé de l'avenir messianique, un des piliers du judéo-christianisme [2]. Bref, « cette histoire transfigurée, fort intéressante comme témoin de son temps, n'est pas un nouveau témoin pour celui dont elle parle [3]. »

Jamais le même auteur n'a pu produire cet Evangile et l'*Apocalypse*, et même, malgré les rapports qui existent entre le Boanergès des Synoptiques et le Jean de l'Apocalypse, on ne peut lui attribuer celle-ci. Il y a des passages qui ne peuvent aller au delà de l'an 170 et il y en a aussi qui ne peuvent être placés avant 240. Donc c'est un livre composite de plusieurs mains, rédigé dans sa forme actuelle par un éditeur final. Nous avons affaire ici à une apocalypse juive avec des interpolations chrétiennes, le tout entouré d'un cadre chrétien. (I, II, III et XXII, 6-21 [4].)

Les *Actes des Apôtres* ont pour auteur l'évangéliste Luc. Dans l'un et l'autre ouvrage on reconnaît l'apologie de l'univer-

[1] « Si Jésus parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme Jean. Entre les deux autorités, aucun critique n'a hésité, ni n'hésitera. » (Renan, *Vie de Jésus*, 1882, LXIX.)

[2] L'exposition de la controverse pascale (229-235) achève de montrer combien peu le fils de Zébédée peut être considéré comme l'auteur du IVe évangile.

[3] Pag. 243. Le quatrième Evangile n'est dû ni à un apôtre, ni au Jean de l'Apocalypse; il appartient à un autre âge; son origine remonte au milieu du second siècle. (P. 236-243.)

[4] M. Martineau se prononce pour l'hypothèse du Dr Völter (*Die Entstehung der Apocalypse ;* voir p. 222 et p. 506), qui estime que l'Apocalypse est une apocalypse *juive* interpolée par un auteur *chrétien*.

salité de la foi contre ceux qui veulent la restreindre. Mais un assez long intervalle les sépare : c'est ce qui explique la différence qui existe entre les dates de l'ascension selon l'Evangile et selon les Actes. L'auteur ne se soucie pas de concilier ces deux traditions[1]. Notons ensuite les idées et les pratiques ecclésiastiques postérieures qu'offre le livre des Actes : le Saint-Esprit éminemment accordé aux apôtres, l'imposition des mains, les ἐπισκοποί (XX, 17, 28), les gnostiques (XX, 29, 30). Rappelons l'étrange anachronisme qui place *avant* Gamaliel la révolte de Theudas, laquelle eut lieu dix ou douze ans plus tard (Act. V, 33-40). Enfin les Actes ne parlent plus de l'apparition prochaine de Jésus; la parousie est tacitement renvoyée, la société chrétienne toujours moins provisoire, passe déjà à l'état d'Eglise catholique. Nous sommes ainsi ramenés au règne de Trajan (l'an 98-117). Mais c'est surtout la comparaison des Actes avec les épîtres de Paul qui nous conduit à des résultats importants. Qu'on compare le γλώσσαις λαλεῖν des Actes à celui de Paul : d'une phrase mal comprise naquit un miracle stupéfiant. La conversion de Paul, objective dans les Actes, est subjective dans les épîtres. (Gal. I, 16.) A partir de cet événement, les deux auteurs diffèrent sur une foule de détails. Les discours de Paul, selon les Actes, sont ceux d'un juif libéral et ne rendent en aucune manière la doctrine caractéristique de l'Apôtre des Gentils. Il y a plus. Ce Paul qui ne veut plus de la loi, qui pouvait dire que par la loi il était mort à la loi (Gal. II, 19), ce Paul fait circoncire Timothée (Act. XIV, 1-3), fait des vœux d'ascétisme (cf. XVIII, 18 ; XXI, 20-26), déclare se borner à Moïse et aux prophètes (XXVI, 22) et est censé se soumettre aux statuts du concile de Jérusalem. Disons-le : c'est un Paul bien effacé. Mais Pierre ne nous cause pas une moins grande surprise. Suivant Paul, il vivait en conformité habituelle avec le quartier principal de Jérusalem, n'ouvrait la porte aux Gentils qu'à condition d'une naturalisation préalable. Au contraire, selon les Actes, Pierre est le premier avocat et apôtre des Gentils en vertu d'une vision cé-

[1] *Regardless of consistency*, p. 373. Luc était plus préoccupé d'une idée que du désir de voir le passé tel qu'il est.

leste; Pierre a l'universalité de Paul et Paul la fidélité légale de Pierre. Remarquons que leurs miracles respectifs se balancent : le paralytique de Jérusalem correspond à celui de Lystre; l'ombre merveilleuse de Pierre aux mouchoirs merveilleux de Paul; la prison de Pierre à Jérusalem à celle de Paul à Philippes; l'imposition des mains de Pierre en Samarie à celle de Paul à Ephèse; Simon le magicien correspond à Elymas le sorcier; la résurrection de Dorcas par Pierre à celle d'Eutyche par Paul. Convenons que ce parallélisme est trop marqué pour ne pas être intentionnel et trop artificiel pour être historique. L'auteur est séparé de l'âge apostolique; il ne voit que l'apaisement des conflits; la différence qui sépare le paulinisme et le judéo-christianisme n'existe plus pour lui; il n'entend plus que l'écho des controverses; il y a toute une génération entre lui et les faits qu'il raconte [1].

III

On le voit, l'autorité infaillible des catholiques et des protestants se compose d'éléments humains et divins. Malheureusement c'est à quoi on répugne. On veut se dispenser de la peine de réfléchir et de juger et lorsqu'on est détrompé, on s'en prend non à son attente arbitraire, mais au texte écrit qui n'était pas tenu de la satisfaire, ou aux personnes qu'on avait parées de robes hératiques. On veut un lieu accessible où l'on puise le divin pur et simple : des lieux sacrés, d'anciens oracles, une église du moyen âge, une bible protestante. On oublie que le dessin a beau être divin, le tissu sera toujours humain. Toute inspiration divine doit user de l'organe de notre nature et se mêler à la pensée et au sentiment du moment. Ce sont toujours, comme dit Paul, « des vases de terre qui renferment le trésor. » (2 Cor. IV, 7.) L'élément divin ne suspend pas plus

[1] P. 270-285. On a énoncé récemment l'opinion que l'auteur du livre des Actes n'a ni connu ni utilisé les épîtres de Paul. Voir *A. Sabatier*, dans la Bibliothèque de l'école des sciences religieuses, I, 1889, p. 205-229, et *R. Steck*, Hat Lukas die paulinischen Briefe gekannt, dans Meili's Zeitschrift aus der Schweiz., 1890, s. 153-185.

l'élément humain, que l'apparition de l'humain ne chasse le divin. Mais ils sont mélangés. En histoire, vous voyez un drame à deux auteurs, la mélodie et l'harmonie d'une seule pièce. Voyez les premiers siècles du christianisme : vous regarderez en pitié les légendes d'un Papias, les visions d'un Hermas, l'imbécillité d'un Irénée, la fureur d'un Tertullien, la rancune d'un Jérôme, l'orageuse intolérance d'un Augustin ; vous y trouverez discutées les questions les plus futiles, le jour de la Pâques, le baptême des hérétiques, la réalité des antipodes, la toilette des femmes, avec le feu perpétuel des excommunications et des intrigues. Vous y verrez des histoires fabriquées, de faux miracles, de fanatiques aspirations au martyre, des contestations épiscopales, des conciles passionnés. Mais pénétrez plus avant et vous trouverez qu'en comparaison de la civilisation païenne, le centre de gravité des intérêts humains a changé ; on se remet entre les mains du Dieu vivant et personnel et chaque âme est responsable devant lui. En passant du forum à l'Eglise vous constatez une nouvelle édition de la nature humaine : chez les jeunes le respect, chez l'esclave la dignité, chez la femme une modeste abnégation, chez l'homme une franche humilité ; ici ont prévalu un idéal de caractère et un ordre d'affection totalement différents du monde qui les entourait dans la vie domestique et dans la vie sociale. C'est toujours la δύναμις τοῦ πνεύματος et ασθενεία τῆς σαρκός. Mais approchons encore plus près de la source de notre religion. Paul mêle à sa philosophie spirituelle sa dialectique rabbinique. Les douze font du christianisme une variété intérieure de l'histoire israélite. L'Apocalypse représente une forme du christianisme apostolique, laquelle si elle avait pu prévaloir, n'aurait eu, pour les âges suivants, d'autre attrait que celui d'un curieux phénomène du passé. Que si nous passons à la personne du Christ tel qu'il est dépeint dans les Evangiles, aucune prévention respectueuse ne saurait nous préserver de pénibles impressions. Nous n'avons pas devant nous une photographie de la réalité, mais seulement un tableau, moitié souvenir terni, moitié tradition aveugle. Le Christ est identifié avec un idéal messianique que les prophètes

sont forcés de reproduire. Lorsqu'il guérit et console, il est dit que les démons se troublent et le proclament Messie. Tout en faisant preuve du plus grand désintéressement, il fait appel aux récompenses de l'avenir. Lorsqu'il souhaite la disparition du temple et du prêtre afin d'ériger un temple qui n'est pas fait de mains, on suppose qu'il parle de son corps au lieu de parler de l'humanité. La théorie et la doctrine envahissent la vie divine réalisée dans l'histoire. Il n'y a donc pas simplement à *prendre* dans le Nouveau Testament, mais à *choisir*. Le moyen de distinguer le fictif du réel, le bien du mal, le beau du laid, le sacré du profane, consiste dans les méthodes d'une pensée juste, dans les instincts d'une conscience pure, et dans les aspirations d'une raison sereine. Ce sont là les forces qui constituent notre affinité avec Dieu et rendent bon et vrai pour nous ce qui est éternellement bon et vrai pour lui.

Gardons-nous cependant de penser que ces éléments humains ne soient que du rebut, sans rapport avec la volonté divine. Les illusions des hommes, telles que la notion d'une possession démoniaque, l'idée d'une fin prochaine du monde, la confiance dans la vertu surnaturelle des rites, sont d'une grande influence sur les affaires du monde et produisent des résultats qui ne sauraient être étrangers au plan de la Providence dans l'histoire. Dieu dirige nos erreurs et nos aveuglements. Nos passions se meuvent dans des voies qu'elles ne connaissent pas et réalisent des fins qu'elles ne contemplent jamais. La plupart des grandes forces de l'histoire n'ont point réalisé leur idéal, mais elles n'en ont pas moins opéré à leur insu des révolutions plus grandes et plus bienfaisantes. Qu'on se rappelle Alexandre, l'empire romain, les croisades, les persécutions, l'ascétisme monacal[1]. Si nous admettons que les

[1] L'auteur aurait pu ajouter à ces exemples, celui de la faiblesse du protestantisme, en tant que mélange de deux principes contradictoires : l'autorité et l'examen. Et cependant, on peut dire que le protestantisme doit son rôle historique à son inconséquence même. Grâce à cette inconséquence, il a été une transaction et une transition ; une transition du système d'autorité pure contre lequel l'esprit humain commençait à regimber, au système de liberté pure pour lequel l'Europe était très

oiseaux et les insectes, ne sachant pas ce qu'ils font, ne pourraient jamais tomber sur les préparatifs infaillibles d'un avenir qu'ils ne soupçonnent pas, sans que leur activité soit dirigée par une précision différente de la leur, combien plus devons-nous sentir que, si les hommes non seulement aveugles sur le bien, mais se tournant vers le mal, sont pourtant secrètement dirigés vers la vérité et rendus d'involontaires instruments d'une issue supérieure à leurs rêves les plus hardis, ce ne peut être que par le contrôle d'une volonté et d'une raison transcendantes et divines !

En présence de ce mélange du divin et de l'humain dans la religion, on se demande comment nous pouvons parvenir à distinguer ce double élément ? Ce qui revient à demander, quelles sont les bases de notre connaissance et de notre foi religieuses ? On distingue ordinairement entre *la religion naturelle* et *la religion révélée ;* mais il y a ici un malentendu. On considère la première comme primitive et spontanée, tandis qu'elle est une élaboration humaine qui nous rapproche plus ou moins de Dieu, soit à l'aide de conclusions tirées de la nature extérieure, soit à force de méditation intérieure [1]. C'est une méthode de connaissance *indirecte* qui nous conduit progressivement du fini à l'infini. Le monde matériel est le pont qui fait franchir l'intervalle entre la pensée vivante de Dieu et la nôtre ; pour se rencontrer l'une ou l'autre doit opérer le passage. C'est ce qui a fait soupirer des hommes plus fervents après une assurance plus *directe*, la communion d'esprit à esprit, du Dieu vivant avec l'homme vivant ; c'est ce qui les a

insuffisamment préparée. Plus conséquent il aurait été plus faible. Il aurait eu le triste sort de ces sectes avancées de la Réformation qui se sont éteintes dans l'extravagance et dans le scandale. On se souvient des Anabaptistes et des Sociniens. « Les choses humaines, dit M. Renan (*H. du peuple d'Israël*, III, 214), sont composées de matière et d'esprit. La liberté et la chaîne, ce qui excite et ce qui retient, le sublime et le terre-à-terre sont également nécessaires pour construire un grand ensemble qui vive. »

[1] « On parlait un jour devant Voltaire de l'*Histoire naturelle* de Buffon : pas si naturelle ! s'écria-t-il. J'en dis bien autant de la religion naturelle. » Vinet, *Et. sur Pascal*, p. 322.

portés à se grouper autour de quelque prophète plus hardi et à s'agenouiller dans une adoration plus profonde. Ici s'évanouissent les procédés qu'on peut calculer et justifier ; c'est un don de Dieu, tellement uni au centre de la vie personnelle, tellement réalité, qu'il échappe à la critique comme phénomène. Bref, la révélation est intuition. C'est dire qu'elle est personnelle ; en passant à d'autres elle devient religion naturelle ; rien de spirituel ne peut se faire par délégation. S'il y a transmission de la foi d'esprit à esprit, elle ne fait qu'interpréter ce qui est ; elle articule les oracles intérieurs ; le voile est écarté et on reçoit ainsi sa propre révélation. C'est l'effet de la présence commune de Dieu dans la conscience du genre humain. « Si notre humanité n'était pas un Emmanuel, il ne pourrait pas y avoir de Christ pour porter ce nom. » Les phénomènes physiques observés ou rapportés ne sauraient communiquer une révélation : il n'y a pas de contact direct : il faut des déductions dont l'autorité dépend de leur validité logique. Il faut en dire autant des miracles ; ils s'adressent aux mêmes sens et sont à la même distance de Dieu d'une part, de nous de l'autre ; que si nous nous en faisons une théorie, nous tombons dans la religion naturelle et nous nous occupons de phénomènes exceptionnels dont la loi est inconnue. Et s'il s'agit de miracles rapportés, c'est bien pire : comment les vérifier ? En vertu de son caractère intuitif, la révélation doit nous ouvrir les yeux non sur ce qui *est arrivé*, *arrive* ou *arrivera*, mais sur *ce qui est* ou *doit être*. Elle nous met en rapport avec une volonté élevée au-dessus de l'ordre visible, avec une loi différente de la succession ordinaire des phénomènes, avec un Esprit supérieur à tous les esprits, communiquant avec eux dans des débats silencieux ; mais elle ne raconte pas d'histoire, elle ne profère pas d'oracles sibyllins ; elle ne peint pas de scènes ultramondaines. Les apocalypses appartiennent aux plus basses aberrations de la religion dite naturelle. J'ignore si Dieu pourrait nous communiquer une pareille connaissance ; mais il est bien certain que ni nos facultés, ni le théâtre où nous sommes placés ne possèdent les moyens de recevoir et de vérifier une prescience aussi phénoménale.

Nous renversons donc l'ordre traditionnel; nous pensons que le théisme implicite est la révélation initiale, d'où est sortie la religion naturelle, destinée à prouver ce qui, sous le nom de révélation historique, n'est au fond qu'un produit raisonné, un développement supplémentaire de la religion naturelle. *Ainsi ce qu'on a appelé religion révélée, grâce à son caractère intuitif et personnel, précède la religion naturelle.* Tout ce qu'enfante la première, documents, usages, doctrines, caractères, est un produit mélangé de la grâce originale et des natures ouvertes à son influence; il peut se développer en bien et en mal, comme le prouve l'histoire du christianisme.

IV

En bornant la révélation divine à la sphère de l'appréhension intuitive, c'est-à-dire de la vérité morale et spirituelle, nous prévoyons la question de savoir s'il faut rejeter la révélation immédiate de faits et de réalités, qui dépassent nos facultés, tels que l'existence d'êtres vivants dans d'autres mondes, la prédiction de la prolongation de la vie, la pluralité des personnes dans l'unité divine. Remarquons qu'il n'est pas question de ce qui est possible à Dieu, mais de ce qu'il nous est possible de recevoir. Or avec nos ressources cette connaissance ultramondaine ne saurait prouver son authenticité. En second lieu, nos moyens ne peuvent servir qu'à la révélation de la vérité morale et spirituelle; pour tout le reste, il faut recourir au témoignage. Or qui peut attester la constitution de la nature divine ou de la vie du Fils du Dieu, la demeure des esprits bons et méchants, les drames au delà de la mort? On dit: une personne divine s'est incarnée pour nous le dire: mais voici encore un fait qui brave toute évidence et qui échappe au témoignage humain. Que si je l'accepte, ce sera un vote de confiance accordé au voyant; mais ce vote reposera sur l'autorité de son intelligence morale et spirituelle. C'est sur l'expérience de la fidélité avec laquelle il a rendu compte des faits divins *intérieurs*, que le voyant sera accepté comme interprète des faits divins *extérieurs*. C'est dans cette

distinction entre la religion apocalyptique et la religion révélée que nous possédons la marque du vrai prophète. Jérémie distingue admirablement ce qui est donné à l'esprit humain et ce qu'il a élaboré ; il introduit Dieu disant : j'ai entendu ce que disent les prophètes qui prophétisent en mon nom le mensonge disant : j'ai eu un songe ! j'ai eu un songe ! Que le prophète qui a eu un songe, raconte ce songe ; et que celui qui a entendu ma parole raconte fidèlement ma parole. Pourquoi mêler la paille au froment, dit l'Eternel. (XXIII, 25-28.) Le songe du prophète est à « la parole de l'Eternel » ce que la paille est au froment. Si le songeur, l'apocalypticien, vient me parler de mers de verre et de cités de jaspe et m'étourdit d'un drame de trompettes et de fioles ou d'un dragon enchaîné, comment puis-je savoir si c'est un rêve et s'il ne prophétise pas le mensonge au nom de l'Eternel ? D'où cela vient-il ? Quelle en est la valeur ? Rien de plus désespéré que de vérifier les visions de scènes au delà de notre portée ; y chercher de la nourriture pour l'âme, c'est se nourrir de paille. Mais si le prophète chasse mes rêves au lieu de me couvrir des siens, s'il me révèle à moi-même tel que je suis et que je dois être ; s'il m'arrache à mes aises et me dirige dans les voies épineuses du dévouement ; si du sein de la nuit du doute, il m'élève vers le grand jour de l'amour, alors je suis sûr qu'il m'a adressé une parole divine ; et si j'ignore qui il est et d'où il vient, je sais une chose : j'étais aveugle et maintenant je vois ! En effet, le vrai prophète aime les éléments communs de la religion humaine ; c'est à eux qu'il adresse son appel ; il est assuré d'anticiper ainsi ce que d'autres peuvent vérifier et de les rendre participants d'une inspiration destinée à tous. C'est une qualité que Jésus possède éminemment : il repousse à plusieurs reprises les questions apocalyptiques, ou leur donne un tour idéal, ou les fait disparaître dans le courant de la religion spirituelle. En annonçant les choses les plus sublimes, il sait que ses auditeurs les savent au fond de leurs cœurs. Il ne fait que briser les sceaux d'un oracle, qu'ils ont toujours gardé sans le lire. S'il leur offre une vérité supérieure à celle des scribes, il ne leur propose rien qu'ils ne puissent comprendre

dans le silence de la retraite sous les yeux de Dieu. Son œuvre consiste à opérer la transition de la conscience implicite à la conscience explicite des choses divines et à établir ainsi la communion entre l'âme humaine et Dieu.

Il était impossible que Jésus disparût sans laisser de traces dans la vie de l'humanité; mais il était également impossible que la génération la plus rapprochée de lui saisît la simplicité et la profondeur de sa parole et la sentît dans toute son étendue. A peine Jésus eût-il quitté la terre que ses disciples, sans exception, commencèrent à quitter le sol de la pure confiance que sa présence leur avait inspirée et à chercher des raisons à leur attachement et à leur admiration. Il leur faut une théorie de sa personne et de son œuvre; il faut qu'ils aient de quoi répondre à ceux qui demandent d'où il vient, où il est, ce qu'il deviendra; c'était détourner les yeux de sa vie intérieure pour les porter sur ses rapports environnants et invisibles. Les systèmes ne tardèrent pas à naître : qu'était-il? que voulait-il? qu'est-ce qui le rend unique et surhumain? Ainsi sa propre religion révélée quitta le premier plan et on vit s'avancer une apocalypse dont il était l'objet. On s'étonne qu'une histoire aussi simple ait pu créer une si grande transformation. Hélas! peut-être pressé par les questions du temps, Jésus laissa-t-il tomber une parole qu'on détourna de son sens primitif. Homme, homme de son temps, incapable d'isolement mental, mêlant inévitablement les traditions humaines de son pays aux divines intuitions de son esprit. Les disciples s'en emparèrent et en firent la pierre angulaire de l'église. Ils ont pris la partie extérieure et terrestre de sa pensée et en ont fait la base d'une mythologie chrétienne qui a tourné la religion du Christ en une fiction apocalyptique si monstreuse sur l'homme, sur Dieu, sur l'univers, sur la vie et la mort, que si l'on y croyait aussi réellement qu'on le professe, la société retomberait dans une nuit morale et intellectuelle qu'elle a longtemps abandonnée et sa foi constituerait l'élément le plus bas de la civilisation moderne. Nous allons étudier les principales étapes de cette mythologie dans le Nouveau Testament qui en signale les débuts.

LA FIN DES DOGMES?

PAR

J.-F. ASTIÉ[1]

SECOND ARTICLE

L'Evangile et l'histoire des dogmes. — L'époque de l'enthousiasme. — La gnose. — La spéculation sur le Logos.

Pendant que nous formions, à propos de l'histoire des dogmes, des vœux condamnés à rester stériles longtemps encore, dans nos pays de langue française, il nous arrivait d'Allemagne des volumes qui les réalisaient de la façon la plus heureuse, la plus complète. L'histoire des dogmes que nous avons rêvée existe, en effet ; c'est à M. le professeur Harnack, dernièrement à Giessen, actuellement à Berlin, que la chrétienté en est redevable. On n'a pas assez dit quand on a affirmé que cette publication est l'événement théologique capital de ces dernières années ; on doit ajouter : après l'*Institution* de Calvin, la *Dogmatique* de Schleiermacher, nous ne connaissons pas d'ouvrage plus important, plus caractéristique, destiné à avoir un plus grand retentissement. Aussi quel accueil enthousiaste n'a-t-il pas reçu de tous les hommes capables de le comprendre ! Il faut le maudire ou le porter aux nues : il ne laissera personne indifférent. Quant à nous, nous avons été empoigné. Nous avons parcouru, — c'est dévoré qu'il faut dire, — ces trois gros volumes avec l'empressement, la

[1] Voir *Revue de théologie*, livraison de janvier 1891.

fièvre, la passion que peut apporter à la lecture du roman à la mode une jeune pensionnaire qui se voit tout à coup initiée à un monde dont elle ne soupçonnait pas l'existence. Ce n'est pas que nous ne soupçonnions les péripéties du drame que M. Harnack déroule aux yeux de ses lecteurs haletants ; mais tout cela, nous nous étions borné à le deviner et à le pressentir. Ce qui faisait le charme de cette lecture et qui la rendait vraiment ravissante, c'est qu'au moyen d'une érudition complète, sûre et abondante, l'auteur justifiait à merveille, légitimait de point en point, historiquement et *à posteriori* ce que nous n'avions fait que pressentir par une intuition *à priori*. Oui, l'histoire des dogmes de nos rêves est faite, elle se présente à nous comme un monument d'érudition, de science protestante appelé à ouvrir les yeux de ceux qui peuvent encore voir et les oreilles des sourds qui n'ont pas pris la résolution ferme de ne rien entendre. Aussi l'appel que nous adressions, il n'y a qu'un instant, à nos jeunes théologiens arrive-t-il trop tard. Ce dont nous leur suggérions l'idée est fait, admirablement bien fait, de main de maître. La tâche de ceux qui parmi nous sont encore dévorés de la noble ambition de se rendre compte de leur foi, en vue de la présenter à notre société qui menace de s'abîmer dans la décrépitude, se trouve heureusement simplifiée. Il ne peut être question ni de traduire Harnack, — où trouver un éditeur aux épaules assez robustes pour porter un tel fardeau ? — ni de publier l'abrégé que l'auteur lui-même a donné de son grand ouvrage, car on risquerait de n'y rien comprendre ; les résumés ne servent qu'à ceux qui connaissent déjà la matière qu'on résume, et on sait si nous sommes ignorants en ces questions ! Il s'agirait d'entreprendre une œuvre à la fois plus forte et plus originale. Il faudrait qu'un jeune théologien de race, assez libre d'esprit pour rompre avec tout préjugé, possédant l'allemand comme le français, doué d'une pénétration suffisante pour descendre jusqu'au nœud des problèmes, d'une grande force de concentration pour résumer les solutions d'une façon claire et concise, se plongeât dans l'étude de ces volumes et réussît à en saisir l'esprit et la méthode. La grandeur de l'œuvre ne pour-

rait manquer de venir en aide au téméraire qui oserait l'entreprendre : l'enthousiasme dont il serait peu à peu saisi lui servirait à passer allégrement sur toutes les difficultés de l'entreprise. Celui qui, à la suite d'une méditation profonde et intense, nous donnerait, en deux ou trois cents pages, le nerf, la substance du travail de Harnack rendrait à notre théologie souffreteuse le plus signalé des services. Il accomplirait une œuvre à la fois éminemment actuelle et pratique ; il contribuerait efficacement à notre sauvetage. Car enfin, à la longue, que peut devenir cette poignée de protestants français, écrasés sous le souvenir d'un glorieux passé, s'ils persistent à se diviser à l'infini sur des questions dont ils ne saisissent pas le premier mot, faute de les avoir étudiées ? Foi, dogme, Evangile, philosophie chrétienne et dogmatique, simplicité de la foi évangélique, dogmatique suintant le paganisme et l'intellectualisme grec : voilà tout autant de termes et bien d'autres qu'on se jette réciproquement à la tête, sans en avoir fixé la signification, la portée. Une étude de Harnack, quelque peu attentive, mettrait un terme à cette confusion des langues qui ne saurait engendrer que de stériles débats. On apprendrait enfin ce que parler veut dire. Les mots revêtiraient un sens précis et net ; on ne serait plus exposé à prendre la métaphysique, plus ou moins barbouillée de piété chrétienne, pour cet Evangile simple et naïf dont le Seigneur, entouré d'ignorants, disait, saisi d'enthousiasme : « Je te célèbre, ô mon Père, Seigneur du ciel et de la terre ! de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et que tu les as révélées aux petits enfants. » Au lieu de se battre les flancs, comme cet excellent et honnête M. Bonifas, en faisant appel à toutes les ressources de l'art, de la poésie, de la linguistique même, pour nous faire accepter d'autorité des contradictions flagrantes, ne disant rien au cœur ni à la conscience, on reconnaîtrait en elles autant de glaçons amoncelés par les pères grecs sur le sentier de l'Evangile pour en défendre les abords. De grâce, qu'on nous débarrasse une fois pour toutes des Grecs et des Romains ! Ces ancêtres respectables ne doivent nous servir qu'à une chose : nous apprendre à les imiter, en ne faisant pas

comme eux : à nous servir de notre raison, plus ou moins chrétienne, pour comprendre de notre mieux l'Evangile en dehors de toute autorité traditionnelle, comme ils ont eux-mêmes essayé de faire. N'en finirons-nous pas enfin avec le classicisme théologique, froid, mesuré, abstrait et archaïque, pour tenter du romantisme plus vivant, infiniment plus varié, indiscipliné et surtout plus humain ? Par romantisme il faut entendre la tendance qui, nous prenant tels que nous sommes, nous hommes du dix-neuvième siècle, avec nos misères, nos aspirations et nos besoins, nous amènerait aux pieds de Jésus-Christ, nous mettrait en mesure de nous demander si jamais homme a parlé comme cet homme ; si l'on trouve ailleurs qu'en lui le remède indispensable pour imposer silence aux remords de toute conscience honnête, un idéal plus élevé, plus séduisant que celui qu'il présente à toute âme altérée de justice, de sainte communion avec ce Père céleste, que tout homme entrevoit parfois derrière les nuages dont les orages de la vie, les passions encombrent trop souvent notre pauvre ciel si bas et si étroit.

Mais il est grand temps de s'arrêter : le lecteur nous aura déjà pris en flagrant délit de déclamation, faute dont notre *Revue* est généralement assez innocente. C'est avoir bien peu profité de notre étude de Harnack, qui, lui, n'écrit jamais un mot s'écartant en rien de la froide sobriété, de l'objectivité de l'histoire. Notre ambition unique était de donner le premier coup de cloche : chacun sait qu'on ne saurait tirer ni trop fort ni trop souvent, quand on a autour de soi des sourds bien décidés à ne pas entendre.

I

Il ne saurait donc être question d'analyser un si puissant ouvrage ; nous nous bornerons à ouvrir çà et là le livre qui contient tant de trésors, espérant que le lecteur curieux sera moins satisfait par ce que nous lui montrerons qu'alléché par les richesses que nous laisserons deviner.

A la fin de son livre, avant de jeter un coup d'œil sur l'avenir, l'auteur résume dans une forte page tout ce qu'il a lon-

guement développé dans ses trois volumes. L'Evangile fait son entrée dans le monde non comme doctrine, mais comme bonne nouvelle, comme force de l'Esprit de Dieu. Il n'y a trace, dès le début, d'aucun appareil liturgique, cérémoniel ou doctrinal; mais exclusivement l'épanouissement d'une vie supérieure, d'abord concentrée dans le fondateur, et que les adeptes doivent s'efforcer de reproduire. Tout cela se présente, il est vrai, primitivement sous le manteau du judaïsme, mais l'Evangile s'en débarrasse avec une rapidité surprenante. Arrive alors le troisième acte. La religion nouvelle contracte alliance avec la science grecque, avec l'empire romain et l'antique culture, avec lesquels elle se confond. Comme pour servir de correctif à cette temporisation, l'Eglise se met à fuir le monde; elle paie largement tribut à l'ascétisme, elle aspire à une vie suprasensible, à la déification de l'homme. Tout ce développement est contenu dans l'ancien dogme grec; l'Evangile est devenu le christianisme. Le quatrième acte s'ouvre alors avec saint Augustin. Cet initiateur de la piété occidentale réduit à des proportions plus modestes tout cet attirail dogmatique hérité des Grecs, pour le mettre au service d'une conception plus pure, plus vivante de la religion. Et toutefois Augustin a finalement laissé subsister le passé, quant à sa base et à ses aspirations. Sur les traces de l'évêque d'Hippone, dans le moyen âge, à partir du onzième siècle, commence une élaboration fort surprenante; les pas en arrière ne sont à divers égards qu'apparents ou du moins compensés par de notables progrès. Mais on n'aboutit pas à un résultat satisfaisant : à côté du dogme et en partie hostile avec lui règne une piété pratique, un jugement de soi-même qui, en arrière et en avant, s'oriente sur l'Evangile, mais qui secrètement menace toujours plus de se perdre dans des agitations stériles, d'aboutir à l'épuisement. Un ecclésiasticisme désagréable et puissant est toujours en éveil; depuis longtemps il tient en son pouvoir les indifférents, les esprits bornés; il dispose de moyens de calmer les agités, de grouper les découragés. Le dogme fait l'effet pétrifié, — il ne reprend son élasticité qu'entre les mains de prêtres politiques, — et d'aller se perdre dans le sophisme; la

foi l'abandonne, laissant tout l'attirail traditionnel dans les mains des gardiens de l'Eglise. Nous voici au cinquième acte : Luther arrive. Que se propose-t-il ? Ostensiblement de restaurer cette doctrine en laquelle personne n'a plus grande confiance. Mais, en réalité, — et ceci est décisif, — cette doctrine qu'il remet sur pied, c'est l'Evangile comme bonne nouvelle, comme force divine. L'Evangile devient pour lui le principe supérieur, disons mieux, l'unique principe de la théologie. Il s'agit de dégager la vie nouvelle de la sainte Ecriture ; on ne saurait construire la force divine ; il faut en faire l'expérience.

« La foi en Dieu comme le père de Jésus-Christ, qui correspond à cette force, il ne peut être question de la faire surgir par des procédés rationnels ou autoritaires : il faut la vivre. Tout ce qui n'est pas né de la foi est étranger à la religion chrétienne et par le fait même à la théologie évangélique, qu'il s'agisse de philosophie ou d'ascétisme. Le fondement de la foi et de la théologie réside dans ces paroles : *Toutes choses m'ont été accordées par mon Père ; mais personne ne connaît le Fils que le Père ; et personne ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler.* (Mat. XI, 27.) En faisant prévaloir cette pensée, Luther renverse l'ancienne Eglise, lui, le plus conservateur des hommes, coupe court à l'histoire des dogmes. L'histoire des dogmes a atteint le terme de son développement en revenant à l'Evangile. En accomplissant cette révolution, Luther n'a pas donné à la chrétienté un résultat achevé, acquis ; il lui a imposé une tâche qu'il s'agit de démêler de maint but accessoire, de poursuivre, en constante harmonie avec l'ensemble de la vie de l'esprit et la position sociale de l'humanité, pour n'en demander la réalisation finale qu'à la foi seule. La chrétienté doit progresser et apprendre que, dans la religion comme ailleurs, c'est le plus simple qui est le plus difficile, et que tout ce qui alourdit la religion lui enlève son sérieux. Le but de tout travail chrétien et aussi de toute théologie ne peut donc être que le suivant : connaître avec toujours plus de certitude l'Evangile simple, sérieux, devenir toujours plus pur et plus vivant dans les dis-

positions. En fait, être de plus en plus débordant d'amour et de fraternité. »

Redevenu simplement l'Evangile, ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être, le christianisme abdique comme système et comme édifice intellectuel : le dogme est décidément mort sans retour : le papillon a quitté la chrysalide dans laquelle il a été renfermé pendant des siècles pour revenir à ses origines simples et vivantes.

C'est la partie de l'ouvrage où Harnack montre comment l'esprit grec s'est emparé de l'Evangile comme d'une proie qu'il exploite à extinction, jusqu'à le rendre méconnaissable, qui est la mieux réussie peut-être et en tout cas la plus instructive. On voit le dogme se former, naître peu à peu, lentement, péniblement sous l'action d'alluvions successives qui toutes viennent d'ailleurs jusqu'à former un bloc froid et dur de mystères insaisissables, auquel les générations futures ne comprendront plus rien et qu'il faudra cependant accepter de confiance comme un spécifique unique, un talisman portant avec lui la guérison, le salut. On éprouve un vrai soulagement en constatant, preuves en mains, que ces éléments artificiels, qui ne disent rien au cœur et à la conscience, bien loin d'être d'origine divine, sont de purs et simples commandements d'homme. Plus d'un jeune théologien, hésitant encore et se demandant s'il ne devait pas renoncer à l'Evangile qu'on lui présentait dans la camisole de force, sous la rude et rugueuse carapace de la métaphysique grecque, sera tout joyeux, respirera à son aise, quand il apprendra, à l'école de Harnack, qu'il n'y a aucune solidarité nécessaire entre l'Evangile simple, primitif et la forme que lui imposèrent les pères grecs, encore plus païens que chrétiens, bien entendu, sous le rapport de l'intelligence.

Avant d'aborder l'exposition de l'histoire des dogmes, disons d'abord que Harnack diffère des auteurs qui ont traité ce sujet quant à la méthode d'exposition d'abord et ensuite quant au point de départ du développement. Il ne pratique pas la méthode usitée qui consiste à diviser l'histoire des dogmes en générale et en spéciale. Dans cette dernière, se laissant gui-

der par la table des matières d'une dogmatique protestante, on constate ce que les diverses écoles et partis ont enseigné sur chaque article particulier. Et ce travail va se répétant à propos de chaque grande période. La somme de ces fragments divers, arrachés à leur milieu respectif, doit constituer l'histoire des dogmes ! Il est alors de toute impossibilité de comprendre le développement, de saisir les idées fondamentales qui, à diverses époques, y ont présidé. Toute synthèse manque : le lecteur est rebuté par un travail exclusivement analytique, fastidieux, inintelligent. Pour peu qu'on soit mal disposé, rien de plus aisé que de présenter cette histoire comme une « chambre de débarras, » pour parler avec un théologien allemand, ou si l'on préfère comme un musée de toutes les folies et absurdités humaines mises en avant à propos de la religion chrétienne. Harnack se plonge, lui, dans le cours du développement historique, au centre de la conception générale du christianisme. Il signale les facteurs divers qui ont concouru à la formation du dogme. Quand on n'y regarde pas de près, il semble qu'il n'est question, dans chaque grande époque formatrice, que d'un dogme spécial. Mais la solution qui intervient a son retentissement profond dans le champ tout entier de la dogmatique, avec lequel ce dogme spécial se trouve dans la plus intime union. Wendt affirme que Harnack s'est tenu à l'écart de ces lois du développement que Baur et Biedermann empruntent à la philosophie hégélienne pour en faire l'application au christianisme. Il ne cherche pas à découvrir une nécessité interne, logique, une dialectique immanente présidant au développement historique. C'est s'exposer au danger d'une conception par trop abstraite de l'histoire : au lieu de la raconter, on est exposé à la construire idéalement.

Quand commence l'histoire des dogmes? Cette chaîne traîne-t-elle à terre ou le premier anneau en serait-il peut-être rattaché à un point ferme ? En d'autres termes, quels sont les rapports des dogmes avec le christianisme primitif ou mieux avec l'Evangile?

Deux opinions extrêmes se trouvent en présence. D'après

les uns, il y aurait identité entre l'Evangile et la dogmatique : les dogmes seraient alors l'expression fidèle, adéquate de l'Evangile. Telle est l'opinion de Rome et de M. Bonifas, avec cette nuance sans importance que ce dernier trouve ces dogmes formulés dans l'Ecriture, tandis que le catholicisme les cherche dans les décrets des conciles. Pas plus pour l'une des écoles que pour l'autre, il ne peut y avoir d'histoire des dogmes. D'après les autres, il ne peut plus être question ni de dogmes, ni d'Evangile : pour eux aussi les deux facteurs, le fond et la forme, sont liés d'une façon si intime qu'ils sont tombés l'un avec l'autre pour ne plus se relever. Nous verrons plus tard que c'est là l'opinion des sociniens.

Entre ces deux extrêmes se trouvent deux points de vue intermédiaires : les uns voient dans les dogmes une expression imparfaite de la vérité chrétienne ; pour d'autres, ils ne sont simplement que la forme passagère que revêt un contenu d'un prix infini. Ce n'est que si l'on se place à l'un de ces derniers points de vue qu'il peut être question d'une histoire des dogmes.

C'est ici que reparaît la question : quels peuvent être les rapports de l'histoire des dogmes avec l'Evangile primitif? quand l'histoire des dogmes commence-t-elle? Ce problème peut-il être résolu historiquement, scientifiquement et d'une manière absolue?

On ne saurait présenter ni les quatre évangiles, ni la théologie biblique comme l'Evangile pur et simple, indemne de tout contact humain. Les divers types d'enseignement apostolique (Pierre, Paul, Jean) impliquent que, déjà dès la première heure, il y a eu développement, tentative de dogmatique, par conséquent histoire du dogme, même dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament. Il se trouve incontestablement dans l'enseignement des apôtres des linéaments de dogme, des essais de formuler des dogmes, qu'on chercherait en vain dans la prédication même de Jésus. Ainsi l'idée de la justification par la foi, particulière à saint Paul, et d'autres rudiments de doctrine auxquels les évangiles peuvent tout au plus avoir servi d'occasion ou de prétexte. En outre, même quand ils

rapportent et veulent exposer l'enseignement de Jésus-Christ, les apôtres, qui l'avaient si mal compris de son vivant, peuvent avoir été affectés par leurs idées particulières, leurs habitudes d'esprit. Il faut donc conclure avec Loofs que « nos sources ne sont pas de nature à nous permettre de distinguer, avec une sûreté historique parfaite, entre ce que Jésus a dit et ce qu'on lui a fait dire, entre ce qu'il a voulu être et ce que la première génération l'a fait. » Pas plus qu'un autre, Harnack n'a réussi à nous donner un Evangile primitif, historique, à tous égards vierge de tout contact humain. Le problème demeure donc insoluble *historiquement*. Et comment en pourrait-il être autrement? Il ne s'agit pas exclusivement de science et d'histoire. Chacun apporte inévitablement son coefficient personnel, ses préjugés, ses idées préconçues; il applique sans cesse l'histoire, il la lit, il la commente du point de vue, de la position qu'il occupe dans la mêlée théologique de l'heure présente. Il faut donc renoncer, — tout en ayant cet idéal devant les yeux, — à trouver un Evangile historique primitif, qui nous fournirait un terrain neutre pour décider entre les prétentions opposées des diverses écoles et en particulier de celle qui, avec le dogme, rejette le christianisme. Personne, en effet, n'est impartial dans le choix de ce critère historique qui servirait à apprécier les opinions de chacun.

Cette réponse est bien vague! diront les amateurs d'absolu qui veulent qu'une porte soit toujours grande ouverte ou fermée, jamais entre-bâillée; mais qu'importe s'il est établi qu'il ne saurait s'en trouver d'autre? Le Dr Loofs rend attentif à l'intervention d'un autre facteur qui montre qu'il doit bien en être ainsi. « La question des rapports des dogmes avec le christianisme primitif (l'Evangile) n'est, dit-il, *qu'en partie une question purement historique*. Elle est justement historique par son côté négatif. Que les dogmes de l'ancienne Eglise ne soient pas identiques avec l'Evangile; que même le plus ancien symbole ait admis des articles qui (comme très probablement celui de la naissance d'une vierge) étaient étrangers aux conceptions des premiers chrétiens, tout cela peut s'établir par des preuves exclusivement historiques. Mais quelle est la quantité plus ou

moins grande de foi évangélique primitive qui a été retravaillée pendant le cours du développement de l'histoire des dogmes ? Cette question positive n'est purement historique que d'une façon relative. En effet, pour y répondre convenablement, il faut savoir ce qu'est la foi chrétienne, et on ne peut le savoir que quand on en a fait l'expérience. Au fait, cette restriction ne porte pas plus atteinte au caractère historique de l'histoire des dogmes que la nécessité d'avoir une culture musicale n'enlève son caractère historique à l'histoire de la musique. Tilly aurait-il pu écrire une histoire de la poésie lyrique? ou l'histoire de la littérature cesse-t-elle pour cela d'être une science « purement historique? » Mais, comme lorsqu'il s'agit du christianisme, la condition subjective garantissant une entière compétence d'appréciation est loin d'être aussi claire ; comme, au contraire, les gens du dehors se permettent souvent de porter des jugements, nous sommes complètement justifiés de faire la distinction, fausse en soi, entre un travail « purement historique » et un travail impliquant toutes les conditions historiques et *subjectives* voulues. »

Du reste, si Harnack n'a pas jeté plus de lumières sur cette question capitale des rapports de l'histoire des dogmes avec un Evangile historique et primitif qui demeure en dehors de cette histoire, c'est qu'il a été dispensé de la considérer en face par la manière même dont il a compris son sujet. Harnack, en effet, ne fait pas commencer l'histoire du dogme au siècle apostolique, mais plus tard, dans la période subséquente. Et ici nous voyons reparaître les controverses entre l'école de Tubingue et celle de Ritschl.

Baur s'est demandé : comment s'est formée cette ancienne Eglise catholique qui, à la fin du second siècle, avait conscience de son unité en face des hérétiques? Baur l'a fait naître d'une synthèse du judéo-christianisme, se réclamant des apôtres primitifs, et du pagano-christianisme remontant à saint Paul. Cette explication est généralement abandonnée aujourd'hui, à la suite d'études plus approfondies sur toute la littérature chrétienne du second siècle.

Ritschl, déjà en 1857, rompit avec l'école de Tubingue (dans

sa seconde édition des *Origines de l'ancienne Eglise catholique*) et fonda sa réputation en proposant un point de vue contraire. Il ne veut voir dans cette Eglise catholique qu'un développement du christianisme paulinien, il est vrai dégénéré.

Voici ce qui aurait amené cet énervement du paulinisme. Paul, par son activité énergique, avait fait triompher l'universalisme de l'Evangile contre les judéo-chrétiens qui auraient voulu réduire la nouvelle religion au simple rôle de secte juive. Mais les chrétiens du second siècle, d'origine païenne, avaient perdu le souvenir des rudes combats par lesquels saint Paul leur avait conquis le droit de bourgeoisie dans l'Eglise, à tel point qu'ils en étaient venus à adopter la fiction historique qui faisait propager l'Evangile dans le monde par l'activité des apôtres immédiats qui avaient reçu de Jésus la mission d'aller prêcher dans la terre entière. De sorte que les pagano-chrétiens du second siècle ne se faisaient plus aucune idée de ce qui caractérisait l'Evangile de Paul, ni des controverses qui avaient agité, divisé la première génération. Ce fait s'explique par la circonstance que le christianisme ayant émigré de Judée en terre païenne, ne s'était plus trouvé en face des préjugés invétérés qu'il avait fallu surmonter au début dans son pays d'origine.

Voilà pourquoi, faute de connaître l'histoire et les luttes de saint Paul, ils en étaient venus à ne plus représenter qu'un paulinisme plus ou moins énervé. Harnack, qui partage l'opinion de Ritschl, prétend montrer que le judéo-christianisme proprement dit, dont le trait caractéristique était de s'en tenir aux prérogatives nationales d'Israël, à l'observation littérale de la loi de l'Ancien Testament, était tout à fait oublié, à l'arrière-plan, dans le second siècle, et hors d'état d'exercer une influence appréciable sur la marche de la grande Eglise.

Lüdemann ne tient pas compte de ces considérations. Il ne saurait admettre que, comme le veut Harnack, le paulinisme dégénéré ait été le seul facteur dans la formation de l'ancienne Eglise catholique. Il est, selon lui, historiquement impossible que le paulinisme ait dégénéré spontanément, au point de se transformer en son contraire, en un judaïsme qu'il avait

toujours combattu. D'où serait provenue cette décadence? Elle ne pourrait avoir été provoquée par le paganisme lui-même. Le paganisme de cette époque, avec son morne sentiment du péché, son besoin ardent de rédemption, devait se sentir attiré vers l'Evangile spirituel de saint Paul. Avec Baur et Hilgenfeld, pour opérer la transformation, Lüdemann croit nécessaire d'admettre un concours du facteur juif. Il montre que Harnack lui-même est obligé d'y recourir d'une façon détournée. C'est le judaïsme *alexandrin*, déjà pénétré par l'esprit grec, qui aurait exercé une influence décisive sur les Juifs de la dispersion. A la suite de cette propagande, le christianisme d'origine païenne, le paulinisme, aurait été modifié, surtout dans sa manière de considérer l'Ancien Testament. Lüdemann voit dans cette intervention du judaïsme alexandrin une hypothèse plus que hardie. Tout l'ensemble de la conception de Harnack n'aboutit, selon lui, qu'à diviser la chrétienté primitive en trois tronçons (le siècle apostolique, le christianisme des apôtres primitifs, demeuré sans influence; le siècle suivant, influencé par l'alexandrinisme hellénisant, et le gnosticisme tout à fait grec) qui doivent aboutir à un complet éloignement de l'Evangile. Sans entreprendre pour le moment de réfuter cette conception du christianisme primitif, Lüdemann tient la construction pour tellement fragile, qu'il se croit en droit de douter fortement qu'à la longue elle puisse paraître tenable à Harnack lui-même.

II

La voie ainsi dégagée, revenons à notre histoire des dogmes. Tandis que Baur en rattache le premier anneau au siècle apostolique, *dont il prolonge la durée jusque dans la moitié du second siècle*, Harnack admet, après le siècle apostolique, une phase séparée de lui comme par un abîme, *dans laquelle le dogme aurait seulement pris naissance.* Cette phase est appelée l'époque de l'*enthousiasme*. Rien de plus original, de plus instructif et de plus actuel pour nous que la description de cette époque. On croit lire une page d'histoire contemporaine ; on voit défiler les accusations que nos journaux de diverses

tendances, — les représentants du sentiment ecclésiastique et ceux qui insistent avant tout sur la liberté, — se renvoient toutes les semaines. C'est une période d'individualisme déchaîné : dogmatiquement et ecclésiastiquement, chacun fait un peu ce qu'il veut, comme du temps des juges en Israël. Devenus complètement étrangers à l'esprit du christianisme primitifs, les chrétiens de ce temps-là vivent sur quelques idées fort vagues et bien pauvres. Les questions morales et eschatologiques les intéressent exclusivement : il n'y a pas de dogmatique proprement dite. Le lien commun entre ces fidèles c'était : d'une part, la confiance en Dieu tout-puissant, en Jésus-Christ ressuscité, qui allait bientôt revenir pour établir un nouvel ordre de choses, et, d'autre part, un amour fraternel des plus actifs. La communauté chrétienne était avant tout une association libre, en vue d'une vie sainte ; on se sentait tenu de s'entr'aider et de mettre tous les biens qu'on avait reçus au service de son prochain.

Aucun lien officiel et organique ne rattachait entre elles ces congrégations isolées. En vain on chercherait l'épiscopalisme, le presbytérianisme ou même le congrégationalisme régulier. L'indépendantisme, la forme rudimentaire du congrégationalisme, régnait sans partage. Quant au remède à tous les maux, le sentiment ecclésiastique, personne n'y songeait. A telles enseignes, qu'il ne manquait pas de bons chrétiens qui, tout comme chez nous, n'éprouvaient aucun besoin de se rattacher à une communauté spéciale. Ils trouvaient moyen d'appartenir au genre, sans se ranger dans aucune espèce ! Ces chrétiens voyageurs, ou évangélistes itinérants, indisciplinés, allaient de ville en ville, d'assemblée en assemblée, apportant des doctrines particulières, souvent fantaisistes, sans s'inquiéter le moins du monde de respecter l'ordre des communautés qu'ils troublaient. Il y avait çà et là tout bonnement des oratoires, des conventicules.

Ces chrétiens vagabonds, réfractaires auraient, d'après Harnack, emprunté leurs allures assez excentriques aux mœurs grecques et romaines de l'époque. On se faisait initier à quelque culte mystérieux, pour prendre part, pendant quelque

temps, à ses exercices. Puis, suivant le profit qu'ils avaient retiré, — de cette *retraite*, pour parler avec les catholiques, de cette réunion de Réveil ou de *consécration*, disent les nôtres, — on n'y revenait que rarement ou même plus du tout. Aussi, dans plusieurs écrits de cette époque, et jusque dans l'épître aux *Hébreux*, X, 25, trouve-t-on des exhortations à ne pas s'absenter des saintes assemblées, destinées à réagir contre les allures vagabondes de ces corps-francs.

Et cependant le sentiment ecclésiastique, il est vrai, large et spirituel, ne manquait pas précisément à ces individualistes intransigeants. Seulement, la paroisse ne les empêchait pas de voir l'Eglise ; ils ne se croyaient pas tenus de fraterniser avec des incrédules, dans le sein de leur communauté, tout en refusant la main d'association aux frères qui se trouvaient en dehors de leur conventicule. Trait curieux, instructif et tout à fait caractéristique : le sentiment de l'unité de la sainte Eglise chrétienne vivait profondément dans le cœur de ces premiers chrétiens, quoique, ou mieux *parce qu'ils* n'en avaient jamais contemplé l'épouvantail, la caricature dans un grand corps organique, extérieurement uni par les liens hiérarchiques ou l'uniformité des habitudes, des ordonnances, des cérémonies, prétendue garantie du sentiment de l'unité, qui est finalement le plus sûr moyen de la compromettre.

Mais enfin, dira quelque bon protestant du Réveil, qui dès l'enfance a contracté l'habitude de ne pas faire un seul pas sans la Bible à la main, la Parole de Dieu était pourtant là pour mettre un frein à ce désordre que vous paraissez décrire *con-amore*, exactement comme si vous tourniez au darbysme ? — La Parole de Dieu, soit ; seulement elle n'était ni codifiée, ni réunie en recueil, ni même écrite sur parchemin : elle était simplement gravée, plus ou moins profondément, dans le cœur de ces « enthousiastes. » Elle était en train de se faire ; comment son autorité aurait-elle pu être déjà reconnue ?

On avait sans doute déjà les écrits de l'Ancien Testament. Mais l'interprétation allégorique, grâce à laquelle on le manipulait à sa guise, permettait à chacun d'en faire un peu ce qu'il

voulait, tout comme chez nous dans de certains milieux. Restaient, il est vrai, les écrits des apôtres, qui se répandaient plus ou moins. Mais ils ne faisaient pas autorité exclusive, ni même spéciale. A quoi bon, du reste, recourir à cette idée d'autorité? Dans ces jours d'*enthousiasme*, le même Esprit qui avait été dans les apôtres ne cessait de donner aux fidèles de nouvelles révélations. On n'accordait pas même aux écrits apostoliques une autorité égale à celle des livres de l'Ancien Testament. Comment l'aurait-on fait? Chaque fidèle, selon la promesse du Maître, avait pleine et entière conscience de posséder le même Esprit qui avait été chez les écrivains de la première génération. Voici un trait plus caractéristique encore de ces jours d'enthousiasme. Les fidèles ne songeaient nullement à se demander si la foi dont ils vivaient était authentique ou non. Le rationalisme, soit bibliciste, soit hétérodoxe, n'était pas encore né : ces premiers chrétiens, de la seconde et de la troisième génération, étaient tout bonnement des mystiques. La foi qu'ils possédaient spontanément était à elle-même sa meilleure preuve ; ils ne se demandaient pas s'il pouvait y en avoir d'autre : ils vivaient de la foi du charbonnier, immédiate, spontanée, individuelle !

Harnack cite des faits qui prouvent avec la dernière évidence non seulement que le biblicisme ne régnait pas sans partage, dans ces temps reculés, mais qu'il ne pouvait pas même en être question. Le recueil des livres du Nouveau Testament n'existait pas. Dans l'ensemble de la chrétienté, en 150, il ne se trouvait aucun recueil d'écrits chrétiens qui pût être comparé à celui des livres de l'Ancien Testament. Excepté les apocalypses, on ne possédait pas de livres chrétiens passant pour inspirés et faisant autorité en face de tous les autres. Il est vraisemblable que vers l'an 200 il n'existait à Antioche aucun Nouveau Testament, pas plus qu'à Alexandrie. Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail des circonstances qui amenèrent la fixation du Canon des Ecritures. Il suffira d'avoir cité quelques faits caractéristiques : le lecteur en trouvera une ample justification dans le premier volume de Harnack. Un fait demeure bien établi : dans ces jours « d'effervescence pro-

phétique, » le simple chrétien n'était, dans ses idées religieuses, gêné par aucune norme d'aucun genre.

Nous avons à nous en tenir plus strictement à notre sujet. Evidemment l'enthousiasme ne saurait devenir héréditaire ; cet état de choses, avec ses bons comme aussi ses mauvais côtés, ne pouvait se prolonger. Nous signalerons dans cette période les germes du profond changement qui se prépare.

Un des traits les plus remarquables de cette époque de transition c'est qu'on voit surgir de toutes parts des tendances visant à hâter la fusion de l'Evangile et des préoccupations spirituelles et religieuses de l'époque. D'autre part, on constate des essais d'arracher l'Evangile à ses premières origines, pour lui substituer des bases étrangères et hostiles. Les pierres d'attente qui doivent aboutir à la fusion du christianisme et de l'hellénisme se rencontrent déjà dans le premier siècle. De là la physionomie complexe et surprenante de cette époque qui nous offre le spectacle du plus complet syncrétisme, de la juxtaposition des idées les plus étranges arrivant de tous les points de l'horizon et luttant toutes pour l'existence. On ne peut s'empêcher à tout propos de songer au désordre ecclésiastique et dogmatique dont nous souffrons à l'heure présente. Cette assimilation n'a rien de surprenant : elle est dans la nature même des choses. Il y a toutefois une différence capitale entre les deux époques ; à proprement parler, il ne peut être question de désorganisation, de désordre dans ces premiers jours, puisqu'il n'y avait eu encore ni ordre ni organisation ; tandis que le mal dont nous souffrons provient de la lutte entre des principes, des institutions ébranlées, renversées qui ne peuvent disparaître et d'aspirations nouvelles qui ne réussissent pas à se substituer aux débris de tout genre qui jonchent le sol. Le chaos règne dans ces jours reculés, parce qu'on ne possède pas *encore* d'organisation ecclésiastique, de doctrine arrêtée, d'autorité d'aucun genre ; nous nous trouvons dans le même état psychologique, parce que tout cela, pour nous, n'existe *plus*. Il va sans dire qu'il ne peut être question ni d'analyser ni de résumer le tableau si saisissant que Harnack donne de cet état des esprits jusqu'en l'an 150. Quatre grands facteurs

concourent à l'amener : l'Evangile qui va se propageant ; l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament et les espérances eschatologiques ; la philosophie religieuse des Juifs hellénisants ; les dispositions religieuses des Grecs et des Romains ; la philosophie religieuse greco-romaine. Il faut se borner à signaler quelques traits qui montrent comment tout préparait la grande transformation qui allait survenir.

L'espoir du prompt retour du Seigneur pour achever son œuvre était le point capital, central de la christologie des premières générations. Mais le fait n'était pas aisé à établir au moyen de l'Ancien Testament, qui, lui, ne parle pas d'une seconde venue du Messie. Cependant l'étude de l'Ancien Testament poussa à élargir les cadres théocratiques, pour y faire entrer un tableau de la personne, de la dignité de Christ, qui correspondît mieux à son grand rôle, non pas seulement pour les Juifs, mais pour l'humanité entière. De plus, la foi en l'élévation de Christ à la droite de Dieu eut un effet rétroactif sur la conception qu'on se fit de son origine : *la fin servit à déterminer le commencement.* Le témoignage que Jésus s'était donné à lui-même poussa aussi à se rendre compte de ses rapports avec le Père. C'étaient là tout autant de points d'attache pour une christologie spéculative. Il faut remarquer encore que les premiers écrivains chrétiens (saint Paul, l'auteur des *Hébreux*, Jean) qui ont salué dans l'Evangile une religion dépassant celle de l'Ancien Testament et devant la faire oublier, s'accordent à présenter Jésus comme un être descendu du ciel. Les apocalypses juives, de leur côté, avaient attribué la préexistence au Messie, et, sans prétendre d'ailleurs nier sa nature humaine, elles lui avaient, dès avant son apparition, assigné une place dans la série des êtres semblables aux anges. Nous prenons ici sur le fait une méthode de spéculation très répandue à cette époque. Pour mieux rendre, faire éclater la valeur particulière d'un objet empirique, on distingue entre l'essence (Platon aurait dit l'idée) et son apparition inadéquate. L'essence devient alors une substance qu'on place en dehors du temps et de l'espace. Ensuite, lorsqu'un objet apparaissait dans les temps postérieurs, comme la résultante de toute une série de prépara-

sions, cet objet était aussi parfois hypostasié et préordonné, également dans l'ordre des temps, à toute la série des préparations ; le but était conçu comme existant et préposé, en qualité de type primitif (Ur-Sache), à tous les moyens qui, sur la terre, avaient concouru à sa réalisation. Les preuves de cette spéculation naïve et enfantine ne manquent pas. Le monde étant créé en vue d'Israël, on en conclut que, *dans l'ordre des temps, Israël est plus ancien que le monde.* Le monde est créé en vue de l'Église ; celle-ci est donc fort ancienne, *antérieure à toute création.* A cette méthode juive correspond, chez les Grecs et chez les Romains de l'époque, la tendance à faire l'apothéose de leurs grands hommes, des héros, des génies, des chefs d'école. La spéculation tourne ainsi à la mythologie ; à mesure que les hommes qui pensent rompent avec les conceptiens de l'Ancien Testament qu'ils tirent à eux, au moyen de l'interprétation allégorique, ils se rapprochent de l'esprit grec, qui bientôt transformera la religion en métaphysique. Toutes les spéculations auxquelles se livrent les chrétiens d'origine païenne, — et qu'ils opposent aux enthousiastes qui se croient toujours inspirés de Dieu, — partent de ce qui pour eux est l'essentiel dans le christianisme, savoir la connaissance certaine, condition de l'éternité et de la permanence. Nous ne devons pas oublier que nous sommes toujours dans l'ère de l'enthousiasme : il n'y a ni dogmatique ni morale d'aucun genre. Deux grandes idées font vivre ces chrétiens : l'espérance du prompt retour du Christ et celle de la résurrection de la chair. Les prédications des « prophètes » qui, suivant leur fantaisie, annoncent ou de terribles menaces ou de précieuses consolations, sont encore considérées comme inspirées de Dieu et faisant autorité. A la lettre tout se passait comme dans les conventicules darbystes[1] : l'eschatologie, l'idée

[1] Les darbystes en sont aucore aujourd'hui au moment psychologique qui caractérise ces premiers chrétiens de l'époque de l'enthousiasme. Eux aussi attendent le retour immédiat, visible du Seigneur. Et il ne faut pas croire qu'ils estiment que cet événement a lieu *à la mort de chaque fidèle*, comme l'entendent certains théopneustes désireux de sauvegarder la lettre de l'Ecriture. Non, il s'agit bien toujours d'un retour à grand orchestre, ayant lieu subitement et à la fois pour la terre entière. C'est à

du prompt retour du Seigneur n'avait pas absorbé toute la théologie, puisqu'il n'y en avait pas encore, mais constituait toute la théologie, tout l'Evangile. L'Ancien Testament était l'unique source d'édification ; il fournissait aussi le peu d'éléments didactiques qui avaient cours parmi les chrétiens. Mais grâce à l'interprétation allégorique, il fournissait d'abondants éléments à la fantaisie individuelle. Au fond, l'Eglise se considérait comme le véritable Israël selon l'esprit ; les Juifs étaient traités comme des hypocrites, une synagogue de Satan, un peuple séduit par un ange mauvais et ayant perdu tout droit aux promesses de l'Ancien Testament. Voilà comment se prépare l'attitude décidément hostile que les gnostiques prendront à l'égard de l'ancienne révélation. C'est surtout l'interprétation allégorique qui, chez les chrétiens d'origine païenne, aiguillonne les besoins intellectuels. On était convaincu que le christianisme garantissait la connaissance parfaite et conduisait de clarté en clarté. On en fit d'abord l'expérience en spiritualisant tout ce qui dans l'Ancien Testament paraissait choquant pour la conscience chrétienne. Ce besoin de spiritualiser était la conséquence d'une conception intellectuelle de la religion qui venait des Grecs et de leur philosophie. Tous les faits, toutes les déclarations de l'Ancien Testament, dont on ne pouvait s'accommoder, devinrent des allégories. « Rien ne fut plus en réalité ce qu'il semblait être à première vue, mais le symbole de quelque chose d'invisible. L'histoire de l'Ancien Testament fut sublimée pour devenir un récit nous racontant l'émancipation de la raison du joug de la passion. Que ce besoin intellectuel de comprendre s'accuse toujours plus ; qu'il ne s'exerce pas seulement sur l'histoire de l'Ancien Testament, mais aussi sur les événements du Nouveau, alors tout se transforme : la grande crise éclate. »

tel point qu'il n'est pour maints darbystes rien de moins certain que le fait que nous mourrons tous ; ils comptent encore sur l'enlèvement de l'Eglise. Aussi, même quand la douzième heure a sonné, il n'est pas rare d'entendre des *frères* espérer contre espérance. Le prédicateur termine parfois le culte au domicile du défunt en ajoutant : « Avant que nous arrivions au cimetière le Seigneur peut venir et notre frère être enlevé en l'air, avec l'Eglise entière. »

III

Pour en bien saisir le sens et la portée, il faut se rendre exactement compte de l'état psychologique des chrétiens au plus fort de cette ère de l'enthousiasme. Il n'y avait ni doctrine arrêtée ni organisation ecclésiastique ; l'inspiration individuelle des « prophètes » était la seule autorité. Il ne faut donc pas se représenter la chrétienté de ces jours-là comme une forteresse aux solides remparts, épais et élevés, qui va subir l'assaut d'un ennemi venant du dehors. Elle ressemblait au contraire à une multitude établie sous des tentes, dans une vaste plaine, et ayant fort peu de rapports organiques, surtout fort peu d'idées en commun. Chaque fidèle était là ayant le bâton de pèlerin à la main, les reins ceints et les lampes allumées, pour recevoir l'Epoux qui ne pouvait tarder à venir. C'est du sein même de ce campement fort hétéroclite, des entrailles mêmes de la chrétienté, dans la première jeunesse, sinon encore dans l'enfance, que s'élève tout à coup un vent d'orage, une espèce de simoun, qui menace de tout emporter. Les gnostiques, qu'on se le dise bien, ne pensent pas à mal : ils sont des gens du dedans et non des hommes du dehors. Ils viennent répondre à des besoins sentis par beaucoup de fidèles, quand ils entreprennent de mettre un terme à un état d'indécision, de désorganisation et de désordre qui ne pouvait durer. L'enthousiasme tournait déjà à l'aigre ; encore quelque temps, il n'allait plus être que de l'enthousiasme à froid, aboutissant à la superstition et au fanatisme. Les gnostiques arrivent au bon moment pour mettre un terme aux illusions de l'enfance et de la jeunesse, et imprimer à l'Evangile une fermeté, une consistance, une trempe intellectuelle qui lui permette de traverser les siècles et de devenir, à tous égards, la lumière du monde. Disons-le sans détour, les gnostiques sont les premiers théologiens en date. On peut dire sur leur compte, soit en bien, soit en mal, ce qu'on va répétant aujourd'hui à satiété sur des hommes indépendants qui, souvent à leur dam, s'acquittent de la mission indispensable, mais délicate[1], de faire passer les fidèles

[1] La tâche des théologiens modernes est beaucoup plus délicate encore.

de la croyance innocente, héréditaire, spontanée, irréfléchie à la foi consciente, raisonnée, selon le précepte de saint Paul recommandant d'ajouter à la foi la science. Nous venons de le voir : les essais dans cette direction ne manquaient précisément pas ; mais, tandis qu'on n'avait fait jusque-là de la théologie qu'indirectement, sans trop s'en douter, sans s'en rendre compte, les gnostiques abordent le problème de front, directement ; ils prétendent expressément réconcilier la foi et la science, arriver à une pénétration de toutes les facultés humaines par l'esprit de l'Evangile.

» Les gnostiques, dit Harnack, ont été les théologiens du premier siècle ; les premiers ils ont transformé le christianisme en un système d'enseignement (de dogmes) ; ils ont réduit en système les *éléments* traditionnels ; ils ont entrepris de présenter le christianisme comme la religion absolue et partant de l'opposer aux autres, sans en excepter le judaïsme. Mais le contenu de cette religion absolue, ils l'ont identifié avec les résultats de la philosophie religieuse des Grecs, à laquelle ils voulaient donner la révélation pour base. Les gnostiques sont les premiers chrétiens qui, par un rapide coup de main, ont tenté d'identifier le christianisme avec la culture hellénique. Toutefois il a été nécessaire de sacrifier l'Ancien Testament pour faciliter le traité d'alliance avec les deux puissances et pour maintenir le caractère absolu du christianisme. Mais voici quelle a été la haute portée historique de l'Ancien Testament : pour le laisser subsister, il a fallu recourir à la méthode

Les gnostiques n'avaient qu'à formuler une dogmatique que tout réclamait ; aujourd'hui il s'agit de débarrasser d'une vieille dogmatique métaphysique de bons chrétiens qui sont parvenus à l'identifier avec l'Evangile ; ils s'effraient et deviennent défiants, ne s'apercevant pas que si l'on en veut à leur dogmatique, c'est dans l'intérêt même de leur foi ! Et ce ne sont pas de simples laïques, mais des professeurs de théologie qui s'effarouchent à la pensée d'un retour à la simplicité de la foi primitive ! De nos jours, c'est parmi les grands savants, comme Harnack, qu'il faut aller chercher les avocats, les apologistes de l'Evangile des simples ! Quiconque s'y risque est certain d'être dénoncé comme un ennemi et traité comme un paria dans les cercles bien pensants. Quoi d'étonnant que l'accueil fait à ces téméraires refroidisse le zèle des hommes qui, pour être fidèles à leurs principes, devraient marcher sur leurs traces ?

allégorique, c'est-à-dire qu'il a fallu recourir à tout un ensemble d'idées grecques; et, d'autre part, c'est l'Ancien Testament qui a opposé la plus forte digue à l'invasion de l'esprit grec, à l'hellénisation du christianisme. Ni les paroles du Christ qui circulaient dans les Eglises (les Logia) ni les espérances chrétiennes n'étaient de force à arrêter le torrent. Si donc la plupart des gnostiques purent essayer de se placer au-dessus de l'Ancien Testament, cela prouve que, dans les grands cercles de la chrétienté, on était disposé à se contenter d'une forme amoindrie de l'Evangile, qui le réduirait à n'être que la prédication d'un Dieu, de la résurrection et de l'abstinence, comme idéal et norme de la vie pratique. Réduit à cet idéal pratiquement réalisé, le christianisme non doctrinal paraît tout à fait propre à s'allier avec cette philosophie profonde et sérieuse, parce que, dans ces éléments de christianisme, la base juive n'était nullement en saillie. On peut aussi présenter la plupart des entreprises gnostiques comme un essai de transformer le christianisme en une théosophie, en une métaphysique révélée, en faisant complètement abstraction du terrain juif de l'Ancien Testament, sur lequel il avait pris naissance. » Le nom gnose (savoir), gnostiques (savants) caractérise fort bien la tendance, en ce que ses partisans se piquaient de posséder une connaissance absolue et d'avoir transformé la foi en l'Evangile en une science de Dieu, de la nature et de l'histoire. Ce savoir n'était du reste pas naturel, mais il reposait sur une révélation; il était communiqué et garanti par de saintes consécrations, cérémonies, et par conséquent obtenu par la réflexion assistée de la fantaisie.

Tel fut le premier attentat violent en vue d'helléniser le christianisme. Pour employer une expression familière, il ne s'agissait de rien moins que de changer l'enfant en nourrice, en transformant la religion de l'Evangile en philosophie, la foi en science, la vie chrétienne en dogmes[1]. Aux béatitudes du *sermon sur la montagne* il fallait substituer les décrets du con-

[1] Il ne peut être question de suivre Harnack dans l'exposition qu'il donne des divers systèmes gnostiques et de leurs principales doctrines. Tout cela est exposé dans son livre avec une lucidité rare en ces ma-

cile de Nicée et les malédictions du symbole dit d'Athanase. Cette première attaque fut repoussée victorieusement, en apparence du moins, extérieurement; mais, en réalité, le gnosticisme resta maître du champ de bataille. Le campement, — il ne peut, en effet, être encore question de ville fortifiée, — des chrétiens est cerné. La capitulation n'est plus qu'une affaire de temps. Il faudra bientôt se rendre, faute de vivres. Privée de toute culture intellectuelle, la piété chrétienne était condamnée, pour arriver à se rendre compte d'elle-même, à accepter les idées qui flottaient autour d'elle et qui toutes étaient

tières. Nous nous bornerons à signaler deux traits importants relevés par l'auteur.

Quoi qu'on en puisse penser, les gnostiques ne sont pas des rationalistes vulgaires, ne voyant dans l'Evangile qu'une religion naturelle. Les énigmes du monde, dont ils travaillent à donner la solution, ne sont pas à leurs yeux intellectuelles, mais éminemment pratiques. Ce qu'ils veulent exposer, c'est la science du salut. Les puissances qui communiquent à l'esprit humain vie et force ont place pour eux dans un monde supérieur à la raison. Les gnostiques ne prétendent donc pas exposer une philosophie proprement dite, mais simplement une philosophie de la religion. Ils croient en Christ; ils entendent s'approprier toutes les forces morales qu'ils voient agir si fortement dans le sein de l'Eglise.

Comment peut-on comprendre que l'esprit grec, à tous égards si différent, ait ainsi fondu sur les Eglises comme sur une proie dont il fallait s'emparer ? Harnack voit dans ce fait une preuve éclatante de l'extraordinaire force d'attraction que ces Eglises, malgré leurs misères, exerçaient sur le monde civilisé. Et cependant qu'avaient-elles à offrir de si attrayant à l'esprit grec ? Rien que la fermeté de leurs convictions et la pureté de leur vie. Aucun des nombreux cultes orientaux, dans le second siècle, n'a provoqué la fondation d'un édifice semblable à celui que les gnostiques ont élevé sur les bases de l'Evangile. Il est incontestable, en effet, que ces Eglises et le culte qu'elles rendaient à Christ ont été le fondement solide de la plupart des systèmes gnostiques importants. N'est-ce pas là, en fait, à la veille de la grande bataille, un triomphe du christianisme sur l'hellénisme ? Le triomphe consistait dans le fait que les païens étaient obligés de s'incliner, pleins de respect, devant ce que l'Evangile avait déjà fait, comme puissance morale et sociale. La preuve que les gnostiques étaient pleins de respect pour l'Evangile, c'est qu'ils sacrifiaient à cette religion nouvelle ce qu'ils avaient de meilleur; il lui demandaient d'accorder sa consécration à leur philosophie religieuse dont le but était simple et clair, mais dont les moyens étaient mystérieux et compliqués.

marquées du sceau du paganisme. A l'attaque violente, bruyante, succéda un travail d'infiltration plus lent mais plus sûr. Harnack excelle à montrer comment l'hellénisme, repoussé en bloc sous les enseignes officielles du gnosticisme, reparaît et se fait accepter en détail. On se sent pris d'une profonde sympathie pour ces chrétiens sans lettres qui se laissent enlacer par l'esprit du monde païen dans lequel ils vivent, acceptant de prétendus moyens de défense de la main de leurs plus grands adversaires ! Vaincu au dehors, le paganisme prend sa revanche en s'établissant en vainqueur dans le sein même de l'Eglise. On voit en frémissant que les destinées du christianisme se jouent pour des siècles ! Cette prise de possession était inévitable. L'ennemi avait dans le sein des Eglises mêmes des intelligences qui ne demandaient pas mieux que de lui en ouvrir les portes. Par quelles considérations les premiers apologètes chrétiens, tous païens d'éducation et philosophes (Athanagore, Tatien, Théophile d'Antioche), recommandaient-ils la foi nouvelle ? Ce qui les attirait surtout vers le christianisme c'est qu'ils contemplent en lui la réalisation définitive des plus hautes aspirations du paganisme : une justification de leur monothéisme moral. Ils voyaient dans l'Evangile non seulement une révélation surnaturelle, mais aussi, peut-être surtout, une philosophie religieuse rationnelle. Ce que Jésus a enseigné ne leur paraît pas nouveau. Plusieurs ne mentionnent pas même sa mort et ses souffrances qui, dans le moyen âge, deviendront la grande préoccupation comme moyen de salut. Ils insistent d'autant plus sur ce que Jésus *a été*. Ce qui les attire et les charme c'est qu'ils voient en lui le Logos devenu homme, la raison divine gouvernant le monde. Cette assertion, qui leur paraît prouvée par la correspondance des prophéties de l'Ancien Testament avec l'histoire de Jésus qui les réalise, est à leurs yeux la preuve la plus manifeste du caractère rationnel de l'enseignement chrétien. Le développement de la christologie se rattache à la christologie du Logos chez les pères apologètes. Or, cette doctrine du Logos, c'est toute la philosophie grecque en germe, *in nuce*.

IV

L'idée du Logos, par où on entendait la substance de la raison divine, était en cours à cette époque dans le monde intellectuel, indépendamment de toute influence chrétienne. Dans ce Logos on voyait un médiateur entre la divinité de Platon, conçue d'une manière tout à fait abstraite, une, immuable, et la réalité fort variée du monde concret. Comment faire disparaître cette contradiction interne en vertu de laquelle cette divinité était la cause d'un monde si différent d'elle, avec des attributs opposés et lui faisait des révélations? Il n'y avait qu'à chercher la solution dans le Logos, trait d'union entre Dieu et le monde. Procédant immédiatement de Dieu, il renfermait en lui la plénitude des puissances divines ; d'autre part, il demeurait subordonné à Dieu et comme porteur de l'idée du monde, il pouvait constituer celui-ci, devenir l'organe des révélations.

De là à identifier ce Logos des païens avec l'homme historique Jésus, le Sauveur des chrétiens, le Messie des Juifs, il n'y avait qu'un pas.

Mais on n'en arriva pas là dès le début. On commença par tâtonner. Le Jésus historique fut d'abord conçu, par les uns, comme *un* esprit divin incarné (christologie pneumatique) ; par les autres, comme un homme *oint de l'Esprit* de Dieu et élevé à la dignité divine (adoptianisme). Une troisième classe de chrétiens, sans se préoccuper de ce qui avait pu précéder l'apparition historique du Sauveur, employait tout simplement le nom de Christ comme synonyme de celui de Dieu.

En s'infiltrant peu à peu, cette doctrine du Logos n'a pas seulement des conséquences pour la christologie, elle exerce une influence pratique sur l'ensemble de l'Eglise. La formule du Logos rendit la spéculation légitime dans l'Eglise, c'est-à-dire donna droit de bourgeoisie, dans les matières de foi, à la philosophie néo-platonicienne. Christ étant présenté comme le Logos divin, incarné, on est conduit à considérer l'élément divin en Christ comme la raison divine réalisée dans le monde

et dans l'histoire de l'humanité. Tout cela impliquait une conception philosophique de Dieu, de la création et du monde. Voilà donc que la formule du baptême devient tout à coup l'exposant d'une dogmatique scientifique, c'est-à-dire d'une dogmatique étroitement alliée à la métaphysique des platoniens et des stoïciens. Alors une autre conclusion s'impose. D'après quoi appréciera-t-on la valeur de la vie et de l'activité du Sauveur? Non pas d'après la prédication évangélique, les espérances eschatologiques. Tout cet élément passera à l'arrière-plan et tendra à disparaître. On s'occupera avant tout de la valeur cosmologique qui appartient à la nature divine de Christ devenu chair en Jésus. Mais qui donc pourra se livrer à des considérations de ce genre? à la portée de qui seront-elles ces spéculations-là? Il faudra posséder une éducation, une culture philosophique pour s'y livrer. Pour le commun des fidèles, cette christologie du Logos, devenue article de foi, demeure un mystère incompréhensible. Or, dès qu'une religion présente l'objet le plus élevé de sa foi sous des formules qui doivent demeurer mystérieuses et incompréhensibles pour la grande masse de ses sectateurs, la foi de ses adhérents tombe en tutelle, c'est-à-dire la multitude doit croire à la foi; elle ne l'accepte plus d'une façon immédiate, d'après des motifs puisés dans sa vie religieuse ou morale; le peuple chrétien dépend des théologiens qui comprennent, eux, tous les mystères de la foi, qui peuvent l'expliquer et en faire l'application à la vie. Les conséquences sont ici manifestes. En lieu et place de la foi, qui en se faisant mystérieuse est devenue impropre à dominer pratiquement la vie, on voit surgir l'autorité de l'Eglise, du culte, des prescriptions de divers genres pour diriger la vie des laïques; tandis que les théologiens, soit les prêtres, apparaissent comme les seuls hommes ayant une foi indépendante dont ils se rendent compte. Aussitôt que le besoin d'indépendance de la part des laïques réagit, mais sans être assez vigoureux pour renverser un tel état de choses, il ne reste plus qu'une issue éminemment conservatrice, le monachisme. C'est là une soupape de sûreté contre le subjectivisme et pour les âmes pieuses, qui éprouvent le besoin de renoncer au monde.

Tel est l'état des esprits, du moins en Orient, au moment où s'effectue la transition du troisième au quatrième siècle. D'une part, la foi chrétienne est devenue une théologie incontestée passant pour foi révélée ; d'autre part, un christianisme des laïques qui, se rattachant aux prêtres, aux cultes, aux sacrements, aux pénitences, adore la foi comme un mystère. Entre ces deux puissances, on voit surgir le monachisme, qui n'attaque pas le système régnant et qui est vu par lui avec indulgence. Pourquoi du reste y aurait-il hostilité ? Le monachisme ne se propose-t-il pas d'atteindre le but même que toute la théologie s'est donné pour tâche de réaliser ? Il entend s'élever, d'un coup d'aile, sur ces hauteurs auxquelles la théologie n'atteint que par les nombreux échelons d'une longue échelle.

Voilà comment l'introduction du mystère du Logos divin eut pour effet nécessaire de faire naître dans l'Eglise trois espèces de christianisme : celui du clergé, celui des laïques et celui des moines.

Il va sans dire que cette évolution, parfaitement logique, réclama des temps, des siècles. Il ne saurait être question d'analyser ici les nombreuses controverses, les réactions de tout genre que provoque ce puissant ferment déposé dans le sein de la chrétienté. Il y avait tant d'intérêts divers et contradictoires à concilier, que la lutte devint acharnée. Du côté de l'homme, il fallait accuser la divinité de Christ, sans tomber dans un grossier docétisme, compromettant la vraie humanité. Il fallait également sauvegarder le monothéisme, comme le réclament les monarchistes. D'autres enfin veulent faire disparaître la cause même des contentions : ils nient la doctrine du Logos, et s'attirent le titre d'aloges, de négateurs de Logos, qu'on leur donne comme sobriquet. Pour arriver à leurs fins, ils rejettent le quatrième évangile et l'Apocalypse comme œuvres de saint Jean, et les attribuent à l'hérétique Cérinthe, judaïsant, plus ou moins gnostique. Les aloges rejettent l'Apocalypse comme contenant des choses absolument incompréhensibles, d'autres comme absurdes et fausses. Ils se plaisent à tourner en ridicule les sept anges, les sept trompettes et les quatre anges de l'Euphrate. Mais leur protestation fut impuis-

sante; le mal avait déjà jeté des racines trop profondes et trop nombreuses pour qu'il pût être extirpé. Sabellius, en vue de sauvegarder le monarchisme, le monothéisme, n'admet qu'une seule essence en Dieu, mais désignée par trois noms différents, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Pour Arius, l'être préexistant incarné en Jésus n'est qu'une créature née dans le temps et de substance différente de celle de Dieu.

Ces querelles se prolongèrent jusqu'au Concile de Nicée, en 325. Peut-être n'est-il pas hors de propos de remarquer que le même homme, Constantin, qui en faisant monter le christianisme sur le trône acheva de le mondaniser quant aux institutions, au point de vue extérieur, fut aussi celui qui, à Nicée, consomma la mondanisation doctrinale. Les premiers essais de christologie ont ceci de caractéristique : ils sont compatibles les uns avec les autres. Mais, quand l'esprit grec a suffisamment pénétré l'Eglise, la christologie du Logos est définitivement établie. Ses adeptes deviennent intolérants : est exclu de l'Eglise quiconque ne pense pas comme eux. On entend par cette christologie du Logos qu'un être personnel, conscient, préexistant, de même essence que Dieu s'est incarné dans l'homme Jésus. L'article fondamental de la philosophie grecque devient ainsi article de foi dans le catéchisme le plus élémentaire des plus simples chrétiens!! Dès lors, la porte se trouve grande ouverte à la spéculation dans laquelle se complaît l'esprit grec. Du côté de Dieu, on statue un engendrement éternel de son Fils, et, du côté de l'homme, on s'engage dans toutes les subtilités inextricables qui ont pour but de concilier les deux natures, l'humaine et la divine, qu'on prétend sauvegarder en leur intégrité dans la personne de Jésus, en dépit d'attributs si différents et en apparence si contradictoires. A partir de ce moment, l'hellénisation, la paganisation de la dogmatique chrétienne est complète [1] : la foi est changée en dogme,

[1] Wendt n'est pas sans trouver ces expressions un peu fortes, et Lüdemann remarque que jusqu'à présent on s'était borné à parler d'une *mondanisation* du christianisme. Le premier de ces critiques finit cependant par donner raison à Harnack. Sans doute, cette paganisation ne fut pas complète, des éléments importants du christianisme furent conservés,

l'Evangile en philosophie spéculative : le gnosticisme règne sans partage dans tous les champs de la théologie chrétienne. Cette confiscation de l'Evangile au profit de la gnose imprime au système, dit orthodoxe, trois taches originelles qui, jusqu'à la fin, demeureront son caractère indélébile. La conception

Harnack d'ailleurs n'en disconvient pas. Il y eut réaction contre cet envahissement de l'esprit païen de la part de la conscience chrétienne dont le sens était fixé par la tradition ecclésiastique. Ensuite, ces dogmes, en dépit de ce qu'ils doivent à l'héllénisme, n'en sont pas moins incomparables; en outre, beaucoup d'idées chrétiennes fort importantes, — auxquelles la dogmatique ne saurait renoncer si elle ne veut pas abdiquer, — se sont abritées derrière ces formules qui les rendaient plus ou moins bien. Ce fait explique pourquoi, aujourd'hui encore, beaucoup de fort bons chrétiens ont pu trouver dans ces dogmes une expression précieuse de leurs plus chères convictions. Mais tout cela ne doit pas faire perdre de vue la perturbation profonde que l'invasion de cet élément étranger apporte dans la conception chrétienne. Cette pénétration des deux esprits doit d'ailleurs sembler naturelle. Par suite de sa prétention à apporter une connaissance supérieure, le christianisme a toujours eu la disposition à légitimer ses vérités aux yeux des représentants de la science humaine, en s'appropriant leurs méthodes et les résultats obtenus. Ce n'est donc pas d'une façon inconsciente ou malgré lui que le christianisme, à cette époque, s'est laissé submerger par le grand courant de l'esprit grec : il a recherché, brigué cette alliance. Non pas, cela va sans dire, dans la pensée de sacrifier rien de la foi, mais dans l'espoir que sa vérité et son importance, à lui, se trouveraient mieux justifiées. Il n'en est pas moins certain que, par son étroite alliance avec un esprit si différent du sien, la conception chrétienne primitive a beaucoup perdu et a été singulièrement altérée. Il demeure donc vrai, comme l'affirme Harnack, « que le dogme dans sa conception et sa systématisation est l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Evangile. » Loofs n'en juge pas autrement. On commença ainsi, du temps d'Origène, par distinguer entre le christianisme ordinaire, pour le commun peuple, et la gnose chrétienne, appelée à le légitimer, à le justifier. Mais, à la suite des luttes qui survinrent, la christologie du Logos l'emporta, et, partant, la doctrine du Logos. De sorte qu'un philosophème, un principe philosophique, se trouve dès lors faire *partie de la règle de foi des simples*. La foi simple se rapproche donc du christianisme parfait dont parlait Origène. La distinction établie par celui-ci entre les chrétiens simples et ceux qui pensaient devenait donc difficile à maintenir. Les disciples d'Origène, laissant tomber beaucoup d'éléments gnostiques, renoncèrent à la distinction, et la dogmatique chrétienne fit son apparition. La théologie cessa d'être autre chose que la foi, et la foi simple devint de la théologie!! Telle était la situation à la fin

chrétienne de Dieu, sa définition seule religieuse, nécessairement anthropomorphe, — qui voit en lui une personne consciente, ayant sentiment, intelligence, volonté, — est sacrifiée à une notion philosophique de Dieu, éminemment arbitraire, insaisissable pour le sentiment du peuple chrétien. Dans le sein du christianisme, ce Dieu substance, comme dans le sein de la philosophie païenne, côtoie sans cesse le panthéisme, avec lequel il se confond. Jésus, devenu la raison abstraite, le Logos divin, prend dès lors une portée cosmogonique, pour aller se perdre dans les profondeurs de l'essence divine et s'éloigner toujours plus de la personne du Jésus historique, l'image empreinte de la personne du Père, qui avait pu dire : « Celui qui m'a vu a vu mon Père. » Ce docétisme, qui sacrifie la réalité de l'humanité en Christ, deviendra tous les jours plus envahissant. L'heure approche où le Sauveur, étant allé se perdre dans les profondeurs de l'Etre divin, se sera tellement éloigné de l'homme, qu'il sera devenu insaisissable, hors de notre portée. Il faudra recourir alors à la vierge et aux saints pour servir de médiateurs entre les fidèles et ce Christ devenu exclusivement divin. C'est en vain que le concile de Chalcédoine proclame la réalité de deux natures en Christ : cette vérité officielle ne saurait prévaloir contre les faits qui la contredisent. Bien qu'il se soit laissé imposer la doctrine des deux natures, l'Orient obéit à toute la logique de son système en protestant au nom du monophysitisme.

De ces deux déviations de l'orthodoxie résulte la troisième. Grâce à ces manifestations spéculatives, philosophiques, l'Evangile a été transformé, défiguré ; il est devenu méconnaissable. Ah! certes, il n'est plus désormais cette bonne nouvelle qu'il faut saisir par le cœur et par la conscience, et qui a été primi-

du troisième siècle. Le christianisme était devenu un système théologique, l'Eglise une école philosophico-théologique, la foi une dogmatique. Dans le développement subséquent de l'histoire des dogmes, il n'y eut plus qu'à préciser et à développer les conséquences de ces idées fondamentales, qui désormais dominent la conception chrétienne. Il est prouvé, conclut Loofs, « que l'hellénisme, même quant au contenu, a tout autant concouru que la tradition chrétienne à imprimer son caractère à la dogmatique. » P. 187.

tivement révélée aux simples et aux petits enfants. La dogmatique, soi disant chrétienne, apparaît hérissée de thèses incompréhensibles à la raison, de mystères inaccessibles à la conscience chrétienne.

Entendons-nous cependant, — et cette remarque est capitale, car elle donne la clef de la situation actuelle, — c'est à la postérité que le dogme grec se présente sous ce caractère irrationnel et rébarbatif. Ces formules, pour nous si étranges, paraissaient aux docteurs de Nicée, aux rédacteurs du symbole d'Athanase la clarté, la raison même. C'était le caractère rationnel qu'ils avaient ainsi donné à l'Evangile qui le recommandait à leur acceptation. Et cet Evangile, pourquoi leur paraissait-il la raison même? Parce qu'ils avaient réussi à le transformer à leur image, à l'emprisonner dans les formes intellectuelles répondant à leur éducation, à leur manière de sentir et de penser. Or, notre intelligence, à nous, étant devenue plus ou moins chrétienne sous l'influence de l'Evangile, ne peut décidément se retrouver dans ces formules dogmatiques des premiers siècles. Non seulement on ne les porte plus en chaire, mais il faut être un théologien subtil et expérimenté pour éviter de les confondre. Interrogez sur cet article les étudiants en théologie la veille d'un examen ! Ce qui, auprès des penseurs païens, servait l'Evangile le dessert manifestement aujourd'hui auprès des penseurs chrétiens indépendants. Voilà pourquoi on est réduit à les sommer d'accepter comme incompréhensibles à la raison, mystérieuses et contradictoires ces formules qui se recommandaient aux pères grecs comme parfaitement claires et raisonnables. Et elles l'étaient, en effet, au moment où elles furent forgées, parce qu'elles étaient l'expression de leur culture intellectuelle, de leur civilisation tout entière, appliquée aux faits évangéliques. Mais la raison chrétienne du dix-neuvième siècle ne saurait pas plus abdiquer que la raison païenne des hommes des premiers siècles : nous leur ressemblons trop, à nos maîtres les pères de l'Eglise, pour consentir à faire autrement qu'eux. Nous entendons, nous aussi, sauvegarder les droits de notre raison, comme ils ont fait prévaloir les exigences de la leur. Les objurgations, naïves

et éloquentes, de M. Bonifas en vue de faire accepter aux hommes du dix-neuvième siècle de prétendus dogmes chrétiens qu'il a la franchise de déclarer contradictoires et absurdes passeront inaperçues, sans avoir la moindre prise sur le public contemporain. Plutôt que d'acheter du sacrifice de leur raison, à eux, les résultats de la gnose des premiers siècles, les penseurs du dix-neuvième préféreront se jeter dans l'agnosticisme. Et que deviendra alors la religion pure et simple, l'Evangile de Jésus-Christ, qui, en dépit de toutes les tentatives faites pour le perdre, sous prétexte de le protéger, est heureusement parvenu jusqu'à nous? Aura-t-il le sort des premiers chrétiens : sera-t-il livré aux bêtes? La chrétienté se trouvera alors en face du danger signalé par Schleiermacher : tandis que la religion contractera alliance intime avec l'ignorance, les hommes cultivés n'auront pour unique ressource que de se jeter dans les bras de l'incrédulité. Rome a de bonnes raisons pour ne pas trop se préoccuper de cette solution-là. C'est le nombre, l'universalité qu'il lui faut; elle ne regarde pas de trop près à la qualité. En outre, ne possède-t-elle pas des ressources variées pour retenir, séduire même, des hommes appartenant aux familles d'esprit les plus diverses? Elle donne une religion toute faite aux esprits qui, n'ayant pas le loisir, dans notre siècle si affairé, si pressé, de s'en faire une, répugnent toutefois à se ranger sous les drapeaux de l'incrédulité.

Et puis ne ménage-t-elle pas aux hommes trop exigeants une liberté réelle, à condition qu'ils consentent à s'incliner devant son autorité extérieure et formelle? Les ressources de cette diplomatie théologique et ecclésiastique ne sont pas à l'usage des pasteurs protestants, qui sont tenus à être la franchise même. Il faudrait donc y regarder à deux fois avant de se risquer à restaurer la dogmatique de Nicée et de Chalcédoine.

Chacun le sait, la réformation du seizième siècle a été inconséquente ou trop timide, lorsque, au lieu de reviser ces formules des premiers siècles à la lumière de son principe, la justification par la foi, elle s'est bornée à les accepter sur la foi de la tradition, sans se demander, comme c'était son devoir,

si ces doctrines étaient en accord avec la lettre et l'esprit de l'Ecriture. La lettre et l'esprit de l'Ecriture, ainsi que l'histoire de l'Eglise, nous sont beaucoup mieux connus qu'au seizième siècle, grâce au grand déploiement qu'a pris la science protestante, sur la hardie initiative des réformateurs, pleins de foi et de courage. Le moment est donc venu d'entreprendre hardiment ce qu'ils n'ont pas pu faire : il faut achever l'œuvre du seizième siècle. Nul ne saurait être taxé de rationalisme alors qu'il se lance dans cette hardie entreprise. Ne s'agit-il pas, en effet, d'arracher l'Evangile aux étreintes de la raison des premiers siècles, plus païenne que chrétienne, pour le restaurer dans sa pureté primitive, conformément aux exigences de la foi évangélique remise en honneur à la réformation ? « Repentez-vous et faites pénitence. » — « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » — « Celui qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit. » Quoi de plus simple que ces principes constituant toute la science du salut ? Ne trouvent-ils pas de l'écho dans toute conscience chrétienne ?

Ce n'est pas seulement en Allemagne et spécialement dans l'école de Ritschl que la spéculation théologique des pères grecs est résolument battue en brèche. Ces questions se posent en Angleterre et en Amérique. Il vient de paraître à New-York une série de conférences par un professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Oxford qui porte un titre des plus caractéristiques : *Influence des idées et des usages grecs sur l'Eglise chrétienne.* Dès le début de la première conférence on se sent attiré par un souffle nouveau. L'auteur établit un contraste fort original entre le Sermon sur la montagne, adressé à des paysans syriens, et le symbole de Nicée, appartenant au monde des philosophes grecs. Aussitôt se pose la grave question : sous quelles influences les sociétés chrétiennes, débutant avec le Sermon, par un système moral ayant son centre de gravité dans la vie et la conduite, et non dans un système, en sont-elles venues, comme à Nicée, à mettre l'accent sur la créance ? L'auteur montre que ce fut là le résultat du transfert du christianisme du monde sémitique dans le monde grec et le fruit de l'influence grecque. On apprit des Grecs l'art des

définitions; on prit goût à la spéculation, et le fait d'admettre certaines opinions reçues, après avoir été coordonné à la confiance en Dieu et au besoin de mener une vie sainte, finit par avoir la prépondérance. C'est là surtout le legs que la Grèce nous a fait; *damnosa hæreditas*, dit-il. C'est de là que notre christianisme tient sa portion périssable. Mais pendant qu'elle vit encore, cette partie périssable tient la clef de la prison pour beaucoup d'âmes. Le christianisme a été transformé en un système de dogmes métaphysiques. Les meilleurs d'entre les chrétiens en Amérique et en Angleterre commencent à protester contre cette aberration. Tous les hommes qui soupirent après une vraie catholicité, après l'union des chrétiens, soit parmi les croyants, soit parmi les gens du monde, réclamant un christianisme agressif, de force à se prendre corps à corps avec les sombres aspects de la vie moderne, ne manqueront pas d'accueillir de tels accents avec bonheur. Il faut choisir, d'une part, entre un christianisme émancipé de toute influence hellénique, basé sur la conduite, faisant des conquêtes en s'appuyant sur les forces découlant du Sermon sur la montagne, sur la vie et la mort de Jésus-Christ, et d'autre part une piété chrétienne implantée comme un germe dans la société humaine, croissant, se développant en s'assimilant les divers éléments de la vie humaine.

Quelque hypothèse qu'on accepte, l'élément grec doit être en bonne partie répudié. Dans la première hypothèse, il n'a rien d'essentiel; dans la seconde, l'élément grec représente un développement incomplet; il n'a aucun droit à être tenu pour permanent.

On le voit, c'est du Harnack tout pur : le professeur d'Oxford n'aborde pas seulement les mêmes problèmes que celui de Berlin, il propose exactement les mêmes solutions. Nous nous sommes laissé dire que l'ouvrage anglais a été enlevé en peu de temps. L'attention du public religieux de l'Angleterre et de l'Amérique se porte évidemment sur ces vieilles controverses plus actuelles qu'on ne croit. La faute commise par nos réformateurs semble donc à la veille d'être réparée; de divers côtés on travaille avec ardeur à la simplification du christianisme,

au moyen de lui préparer une popularité nouvelle. On paraît s'apercevoir de tous côtés que les doctrines des premiers conciles, qui ont trop longtemps passé pour constituer le lest du navire, après avoir embarrassé sa marche risquent décidément de le faire couler à pic comme une surcharge mal arrimée. Malheureusement, quand cette grave controverse s'engagera à fond, l'esprit distingué auquel nous sommes redevables de cet ouvrage[1] caractéristique ne sera plus là pour nous prêter le précieux concours de ses lumières et de son courage. La théologie anglaise a éprouvé une perte irréparable dans la mort du docteur Hatch.

[1] *The Influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church*, by the late Edwin Hatch D. D., reader in ecclesiastical history in the University of Oxford. Edited by A. M. Fairbairn D. D., principal of Mansfield College, Oxford.

ÉTUDES CRITIQUES
DE DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

SECONDE ÉTUDE
La question christologique [2].

La crise que traverse actuellement notre dogmatique protestante ne se révèle nulle part avec une plus irrésistible évidence que dans les doctrines qui ont pour objet la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Il semble que sur ce point l'illusion soit impossible. Les esprits les plus aveugles et les plus pré-

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1891.

[2] *La personne de Jésus-Christ et la théorie de la kénosis*, étude présentée par M. Recolin à l'assemblée des conférences pastorales générales de Paris le jeudi 20 juin 1889, et lue aux étudiants de la Faculté de théologie de Montauban, le mardi 6 et le mercredi 7 mai 1890. (*Revue théologique de Montauban*, XVIe année, p. 97-119; 220-249.) L'étude de M. Recolin a été publiée à part, Paris, Grassart 1890. — *Exposé de théologie systématique*, par A. Gretillat, professeur de théologie à la Faculté indépendante de Neuchâtel. Tome quatrième : Dogmatique. II Sotériologie. Eschatologie. 1 vol. in-8°, 639 pages. Neuchâtel 1890. — *Manuel de dogmatique ou exposition méthodique et raisonnée des doctrines chrétiennes*, par E. Arnaud. 1 vol. in-8°. 599 pages. Paris, 1890. — Il faut ajouter à ces études deux chapitres du vaste et solide ouvrage que M. le pasteur Bertrand vient de consacrer à la théologie de Ritschl et qu'il a présenté à la Faculté de théologie de Montauban pour obtenir le grade de docteur en théologie, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris 1891, 1 vol. in-8, 505 pages. Voy. pages 53-62, 189-223.

venus sont contraints d'avouer que les formes élaborées par les anciens conciles ont fait leur temps, que les solutions inventées par la scolastique catholique et protestante sont irrémédiablement condamnées, que nos confessions de foi, dominées par le désir d'affirmer leur accord avec l'ancienne Eglise, ne répondent plus aux besoins religieux et scientifiques de la conscience protestante. S'agit-il cependant d'aller de l'avant, de tirer les conséquences, de dégager les enseignements que renferment l'histoire du passé et la situation présente, aussitôt l'entente s'évanouit, l'hésitation commence, les prétendus adversaires des errements d'autrefois n'arrivent pas à se reconnaître et à s'accorder. Rien de plus curieux et de plus instructif que le spectacle que nous donne la théologie contemporaine. Il n'est plus personne qui ose se déclarer sans restriction ou sans réticence pour la doctrine des deux natures du Christ[1]. Presque tous les théologiens ont perdu la confiance qu'inspiraient à nos pères les grandes constructions métaphysiques du passé. A leur insu même et parfois malgré eux ils ont été entamés par l'atmosphère ambiante ; s'ils répudient les principes et la méthode de la critique moderne qu'ils appellent sommairement la critique négative, aucun d'eux n'est resté absolument inaccessible à l'intelligence historique des Ecritures ; ils n'ont pas rompu avec la méthode d'autorité, mais ils préconisent les procédés rigoureux et patients de l'analyse et de l'expérience ; si parfois ils se laissent gagner encore par le dangereux attrait et les ambitieuses témérités de la spéculation pure, ils cherchent à donner satisfaction aux exigences d'une science plus positive et d'une piété plus immédiate. De là des tâtonnements pénibles, des compromis stériles, des replâtrages éphémères. On déclare insoutenable le point de vue de l'ancienne orthodoxie, et l'on se refuse à appliquer au dogme christologique la méthode qui seule peut en assurer la solution. Ou plutôt, on se doute à peine qu'il existe une méthode et qu'il s'agit de la pratiquer avec décision et conséquence. En étudiant les essais christologiques tentés

[1] Lire les déclarations si nettes et si franches de M. Recolin. *Revue citée*, p. 98-100.

par les héritiers de la théologie du Réveil ou par nos modernes scolastiques, on admire le sérieux de l'effort, mais on déplore la pauvreté des résultats ; il en coûte de soumettre au scalpel de la critique une théologie qui, à vrai dire, est moins une œuvre scientifique qu'un phénomène psychologique et religieux, la confidence personnelle d'une âme résolue à ne pas voir les difficultés et à prendre ses besoins intimes, ses sympathies ou ses antipathies pour des arguments et des raisons. Mais la polémique loyale et sincère est, après tout, un hommage rendu à la droiture et au courage de ceux que l'on discute ou que l'on attaque, et ce serait mal servir la cause de la vérité que de perpétuer les équivoques et d'aggraver les malentendus en redoutant la controverse et en se dérobant à la bataille.

I

Les pays de langue française nous ont donné, l'année dernière, trois exposés christologiques, dont l'un n'étudie qu'un problème spécial, tandis que les deux autres traitent le dogme dans sa totalité. S'il fallait assigner un rang à ces travaux, je donnerais sans hésiter la préférence au rapport de M. Recolin. L'ordonnance générale de son étude, le caractère historique qui la distingue, la marche habilement graduée de l'argumentation, la sage réserve dont l'auteur fait preuve en formulant ses conclusions dogmatiques, expliquent et justifient l'excellent accueil que l'on a fait à son essai. L'ouvrage de M. Arnaud et celui de M. Gretillat offrent de nombreuses et frappantes analogies ; le manuel de M. Arnaud n'est pas destiné, comme l'exposé de M. Gretillat, aux théologiens de profession ; mais dans le groupement des matières, dans l'usage des Ecritures, dans les résultats généraux, les deux auteurs se rencontrent si fréquemment qu'il est permis de les réunir et de les considérer comme les interprètes et les porte-voix d'une même doctrine. A ce titre, leurs idées sont intéressantes à étudier, et je ne saurais partager l'opinion de ceux qui estiment qu'il faut faire promptement justice des « revenants. » Outre que ce procédé sommaire serait peu scientifique, il se

pourrait bien que ces revenants fussent des êtres en chair et en os, et que l'on fût en droit de nous répondre : « Les gens que vous tuez se portent assez bien. » M. Gretillat et M. Arnaud sont, en effet, les représentants d'une classe très nombreuse et très vivante de théologiens qui, comme eux, procèdent assez directement du Réveil et se réclament exclusivement du témoignage et de l'autorité de la Bible. L'examen de leur christologie nous permettra d'apprécier le caractère et la valeur de notre orthodoxie contemporaine [1].

Le but que poursuit M. Arnaud ne comportait pas une incursion dans le domaine de l'histoire du dogme christologique. Par contre M. Gretillat ouvre son article premier (De la personne du Christ) par un résumé historique [2]. Il est vrai que ce résumé paraît sacrifié par l'auteur qui ne semble pas y attacher d'importance. M. Gretillat néglige de recueillir et d'exploiter les féconds et précieux enseignements de l'histoire ; il ne montre pas que cette histoire renferme la meilleure critique du dogme, critique positive qui en dégage les facteurs religieux et l'intérêt chrétien, critique négative qui en met à nu les difficultés insurmontables et les insolubles contradictions. Dans l'exposition personnelle de ses idées, l'auteur fait complètement abstraction de tout le travail dogmatique du passé ; ses recherches, comme celles de M. Arnaud, ne paraissent avoir d'autre ambition que celle d'être simplement et sévèrement bibliques. Il importe de voir si cette prétention est justifiée.

Les deux auteurs traitent d'abord de la personne du Christ et ensuite de son œuvre [3]. Il ne leur semble pas nécessaire de justifier la marche de leur exposition [4]. Ni l'un ni l'autre ne font

[1] Il ne pourra être question du rapport de M. Recolin que dans la seconde partie de cette étude ; j'y aborderai directement la théorie de la kénosis.

[2] P. 146-168.

[3] M. Gretillat, p. 145-258 (Article premier : De la personne de Christ) ; p. 258-513 (Article second : De l'œuvre de Christ). — M. Arnaud, p. 74-117 (Divinité de Jésus-Christ) ; cet article fait partie du chapitre consacré à la Trinité ; p. 241-257 (Noms et titres de Jésus-Christ, le Fils de l'homme ou l'incarnation) ; ces deux articles précèdent immédiatement celui qui traite de la Rédemption.

[4] « Cet ordre, dit M. Gretillat (p. 144), me paraît si rationnel que je crois

saisir le lien qui rattache l'œuvre rédemptrice à la personne du Rédempteur et la corrélation intime qui règne entre la christologie et la sotériologie. Bien plus, ils étudient d'abord le problème de la divinité du Christ et leurs premières investigations portent sur le Fils de Dieu dans son état divin, sur le Verbe préexistant et éternel, sur le Logos en soi.

Cette tentative d'étudier la personne ou la nature du Fils de Dieu considéré en lui-même et isolé de son œuvre rédemptrice, ne dépasse-t-elle pas les limites imposées à notre connaissance? La question ainsi posée revient à celle-ci : Pouvons-nous atteindre et saisir l'être pur? La « chose en soi. » dépouillée de toute relation avec nous-mêmes, est-elle accessible à notre intelligence? Grave et délicat problème que nos deux auteurs ne s'attardent pas à discuter et qu'ils trouvent inutile de poser sans doute, parce qu'ils en admettent la solution affir-

pouvoir me dispenser de le justifier, et je n'aurais pas cru qu'il fût possible de l'intervertir, si Gess ne l'avait fait dans le plan, sinon dans le titre de son ouvrage : *Das Dogma ueber Christi Person und Werk.* » M. Gretillat n'a pas cru devoir examiner ou discuter les raisons très sérieuses qui ont déterminé M. Gess à adopter la marche qu'il a suivie dans son livre. Chose curieuse, M. Gretillat rend indirectement justice au théologien allemand et il recommande même implicitement sa méthode. Relisez plutôt l'entrée en matière du chapitre de M. Gretillat : « Comme l'accomplissement du salut dans l'Evangile, en tant que rédemption et création, a dû être une œuvre à la fois divine et humaine, la personne de Christ qui a été elle-même le don de Dieu à l'humanité avant d'être l'agent de Dieu envers l'humanité, a dû porter ce double caractère. La personne de Christ comme son œuvre a été à la fois divine et humaine. » (p. 145). Si j'ai bien compris ce début, M. Gretillat va de la sotériologie à la christologie et il apprécie la valeur de la personne du Sauveur par les effets de l'œuvre du Sauveur. Ou je me trompe fort, ou le voilà engagé dans la voie qui tout à l'heure lui semblait « irrationnelle. » Il faut ajouter que l'auteur se ravise et qu'il retourne aux principes qu'il avait énoncés d'abord. — M. Bertrand est également d'avis qu'il serait plus logique d'analyser l'œuvre de la Rédemption avant de parler de la personne du Rédempteur ; mais il n'admet cet ordre qu'en principe : de fait, il ne pense pas que « la sotériologie n'est que la christologie appliquée, développant et réalisant son contenu, car l'œuvre ne révèle pas *tout* l'ouvrier et la signification de l'un ne se confond pas avec celle de l'autre. Par delà les manifestations multiples de l'activité religieuse du Christ, il y a eu, dans sa personne, un surplus qui se dérobe aux prises de notre

mative[1]. Aussi ne craignent-ils pas d'établir d'abord les bases métaphysiques de la christologie et les prémisses spéculatives du dogme indépendamment de l'apparition historique de Jésus-Christ. Se transportant au sein même de la vie divine, ils opèrent à priori, sans se placer sur le terrain solide de la révélation historique et sans descendre vers les réalités positives de la vie et de l'œuvre du Sauveur. En d'autres termes, leurs premières déductions ne sont qu'un chapitre du dogme de la Trinité[2]. Puisque celle-ci est, à leurs yeux, le *substratum* di-

entendement, des richesses spirituelles ou métaphysiques que Jésus n'a pas déployées entièrement dans son ministère terrestre, mais qui, pour échapper en partie à l'analyse empirique, peuvent n'en être pas moins de vivantes réalités. » (*Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 189-193.) — J'accorde volontiers à M. Bertrand qu' « un être moral ne donne jamais toute sa mesure ou ne se livre jamais tout entier dans ses actes, si parfaits et si merveilleux soient-ils » (p. 191); seulement ce que j'affirme, c'est que nous ne connaissons un être pareil que par ses manifestations et par ses actes. M. Bertrand en convient lui-même assez clairement; il n'a pas réussi à nous dire ce qu'il entend par ce « *substratum* qui ne s'est pas pleinement fait connaître à nous dans les modes ou les attributs de l'existence historique du Christ » (p. 193). Dès lors, quelles sont la signification et la valeur de nos affirmations touchant ce *nescio quid* qui échappe à notre expérience et à notre analyse? A quoi bon discuter sur ce « surplus qui se dérobe aux prises de notre entendement? » — « A quoi bon ? » A nous ménager la possibilité d'affirmer la préexistence du Fils de Dieu, et de plier la méthode expérimentale, qu'on adopte « en principe, » aux exigences de la doctrine traditionnelle! Voy. plutôt la page curieuse et instructive dans laquelle M. B. passe de la question de principe à la discussion des textes bibliques (p. 193-194) : au problème de la nature et des limites de la connaissance religieuse il substitue une argumentation exégétique souvent saine et judicieuse, mais qui ne donne pas la solution des difficultés soulevées d'abord.

[1] Le premier chapitre de la théologie de M. Gretillat prend son point de départ dans la distinction entre « le moi nu, absolument simple et identique à lui-même, » et la nature composée des qualités et facultés « multiples et diverses qui environnent le moi au début de son existence. » Tome III, p. 511. Tome IV, p. 169-170. En note : « Le moi existe par ce qu'il est et non pas par ce qu'il a. » Nous savons gré à M. Arnaud de nous épargner les casse-tête que nous inflige M. Gretillat ; c'est toujours une humiliation d'avouer qu'on n'entend rien à ce que d'autres affirment avec assurance ou expliquent avec conviction.

[2] Voy. surtout le manuel de M. Arnaud, p. 74 ss.; cf. M. Gretillat, IV,

vin et éternel de l'incarnation du Verbe et de l'accomplissement du salut, ils essayent l'un et l'autre de s'élever tout d'abord sur les sommets de l'être pur, de prendre leur point d'appui dans l'essence de la divinité et d'envisager Dieu et l'humanité *sub specie æternitatis*.

Cette ascension périlleuse ne semble pas avoir donné le vertige aux deux courageux explorateurs. M. Gretillat surtout se meut avec aisance sur les cimes les plus escarpées, et il n'éprouve aucun trouble à planer dans les espaces sans limites tangibles et sans atmosphère respirable. Qu'ils daignent l'un et l'autre avoir compassion de ceux dont l'haleine est plus courte et l'envergure moins puissante ; qu'ils leur permettent au préalable de s'orienter un peu et de s'assurer si la route où l'on nous invite ne mène pas aux abîmes.

La « Théologie spéciale » de M. Gretillat et le chapitre trinitaire de M. Arnaud nous enseignent bien des choses sur l'existence « ante-temporelle et intradivine » du Fils de Dieu ; ils déterminent les rapports des personnes de la Trinité ; ils décrivent les attributs et les fonctions du Verbe préexistant ; ils établissent à la fois l'éternité et la subordination du Logos divin [1]. — Cela est fort bien, mais où donc nos dogmaticiens ont-ils puisé leurs assertions ? Sur quel fondement reposent leurs thèses spéculatives ? Par quels arguments nous a-t-on démontré et justifié le dogme trinitaire et la christologie métaphysique ? M. Gretillat et M. Arnaud, qui se piquent d'être scrupuleusement bibliques, se sont bornés à recueillir les données scripturaires ; mais leur argumentation, commune d'ailleurs à tous les dogmaticiens des anciennes écoles, a le tort capital de tourner dans un cercle vicieux. Qu'on la réduise à sa plus simple expression, et l'on verra que la statue d'or élevée par nos spéculatifs repose sur un socle d'argile.

145 : « Nous avons à montrer ici que la seconde personne divine que nous avons appelée le Fils dans la théologie spéciale (Tome III, p. 170, sq.) se trouve être identique à la personne appelée Jésus-Christ, dont l'apologétique a dû démontrer la réalité historique ; que la seconde personne de la Trinité, le Fils de Dieu, est devenu l'Homme-Dieu. »

[1] M. Gretillat, t. III, 170-214 ; M. Arnaud, p. 112 sq., 129 sq.

[2] Cf. M. Gretillat, t. III, 177, 180, 184, 201-203, 205, 208.

C'est sur la foi des déclarations de Jésus que vous croyez à la préexistence éternelle du Verbe divin. Mais sur quel fondement croyez-vous à ces déclarations? La foi en la divinité métaphysique du Logos suppose nécessairement la soumission à l'autorité morale et religieuse du Christ. Or ce Christ, me l'avez-vous fait suffisamment connaître? Ne surgit-il pas, dans l'économie de notre argumentation spéculative, comme un étranger dont j'ignore s'il mérite ma créance? Quels titres a-t-il à ma confiance et que vaut sa parole? Les droits qu'il s'arroge ne sont-ils pas usurpés?

M. Gretillat et M. Arnaud ont mieux senti que la plupart des dogmaticiens orthodoxes le poids et la portée d'une objection pareille. Mais quelle est leur réponse? Pour établir la validité du témoignage de Jésus, avant de nous avoir fait connaître sa personne et son œuvre, M. Arnaud nous renvoie à son chapitre préliminaire consacré à l'inspiration [1]; M. Gretillat nous rassure en nous promettant que l'apologétique qu'il fera paraître prochainement établira scientifiquement la « réalité historique de Jésus-Christ [2]. »

J'avoue que cette double déclaration n'a pas dissipé mes scrupules ni calmé mes inquiétudes. Le nerf de la preuve de M. Arnaud consiste à dire que les apôtres qui nous ont transmis le témoignage de Jésus-Christ sont dignes d'être crus, parce que le Saint-Esprit qui les remplissait nous est une garantie de leur bonne foi et de leurs lumières [3]; ainsi la question se déplace, et le débat s'ouvre sur la nature et l'étendue de l'inspiration apostolique. Mais comment espérer une solution aussi longtemps qu'on envisage le problème d'une manière tout abstraite et qu'en parlant des disciples on ignore systématiquement l'œuvre et la personne du Maître? Nous voilà donc ramené à notre point de départ et enfermé de nouveau dans le cercle d'airain d'où il s'agissait de sortir. — Quant aux assurances données par M. Gretillat, nous pensons qu'aucun de ses lecteurs n'a besoin d'une apologétique particulière pour admettre « la réalité historique de Jésus-Christ, » et que c'est

[1] M. Arnaud, p. 82, renvoyant à p. 22. — [2] M. Gretillat, t. IV, p. 145.
[3] P. 25.

enfoncer une porte ouverte que de s'arrêter à une démonstration pareille. La preuve qu'il nous promet ne comblera d'ailleurs en aucune façon la lacune qui est à la base de toute sa théorie. Aussi bien sommes-nous contraint de répéter notre question : N'est-ce pas commettre un acte d'incroyable légèreté que d'ajouter foi au témoignage le plus inouï, avant de nous être parfaitement assurés de la véracité et de la compétence du témoin ? Et comment parvenir à cette certitude sans prendre d'abord pied sur le terrain de l'histoire évangélique et sans faire de la personnalité humaine du Christ et de l'œuvre positive du Sauveur le premier et principal objet de son enquête ? Procéder autrement, commencer par une théorie sur la Trinité et sur le Logos, c'est construire ses affirmations en l'air, c'est renverser les principes essentiels et les conditions élémentaires de toute méthode scientifique.

Mais ce n'est pas tout. Dans la méthode pratiquée par l'orthodoxie courante et adoptée par nos deux dogmaticiens, il y a autre chose qu'une faute de logique. Procéder à priori, par voie déductive, prendre sa base d'opération dans la sphère suprasensible des entités métaphysiques, faire abstraction des réalités historiques et des faits rédempteurs, anéantir par la pensée l'œuvre positive et la personnalité vivante du Sauveur pour contempler d'abord les idées éternelles et le Logos divin qui s'est incarné en Jésus de Nazareth, c'est méconnaître la notion vraie de la piété chrétienne, c'est trahir les intérêts les plus sacrés de la foi évangélique, c'est, en conséquence, porter atteinte aux lois fondamentales de toute dogmatique soucieuse de la mission qui lui revient dans le travail de la pensée théologique et dans les fonctions de la vie de l'Eglise. Je m'explique.

La dogmatique protestante est l'exposition scientifique de la foi protestante ; la dogmatique n'a sa raison d'être et sa sanction que dans la foi ; il faut qu'elle en traduise avec fidélité les affirmations et qu'elle en suive rigoureusement la marche ; il faut qu'elle en reçoive les inspirations et qu'elle en sauvegarde les postulats. La dogmatique, il faut le répéter toujours parce que toujours on l'oublie, la dogmatique ne crée rien ; elle ne

fait que formuler les problèmes dont les éléments lui sont fournis par la conscience chrétienne, par la piété des fidèles, par l'expérience religieuse du croyant en présence des réalités vivantes de l'Evangile du Christ. Partant, la christologie n'a d'autre mission que de donner un langage précis et une expression complète au sentiment qui, antérieur à toute réflexion et à tout système, attire le chrétien vers son Seigneur, l'enchaîne à sa personne et le courbe à ses pieds. Remonter par delà les explications secondaires et complexes jusqu'aux faits primitifs et irréductibles, ressaisir dans son originalité vraie et sa pureté native le fonds essentiel de la piété chrétienne, retrouver la source vive et limpide qui a jailli de l'apparition historique du Sauveur et qui, en dépit des obstacles qui en ont fait dévier le cours, malgré les affluents qui en ont terni la pureté, n'a jamais cessé d'alimenter la foi de l'Eglise, telle est la première condition que doit remplir la dogmatique protestante. Posée dans ces termes, la question se simplifie aussitôt. Il n'est pas difficile, en effet, de découvrir les racines de la foi primitive en Jésus-Christ. Il suffit de lire les Evangiles et les Epîtres, de contempler la personne et l'œuvre du Seigneur, d'analyser le témoignage religieux des apôtres. Cette étude nous trace une marche bien différente de celle qu'ont suivie M. Gretillat et M. Arnaud.

S'il est un fait élevé au-dessus de toute contestation, c'est que la foi des premiers témoins du Christ a été réveillée dans leur âme par la contemplation de la personne et de l'œuvre du Sauveur, par l'initiation à son esprit, par la communion avec sa vie. « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle, et nous avons connu et nous avons cru que tu es le Saint de Dieu [1] ! » Tel est le cri spontané de leur cœur en présence de la grande et saisissante révélation de Dieu en Jésus-Christ, telle est l'affirmation triomphante de leur expérience et le centre invariable de leur témoignage. Ce qu'ils ont entendu, ce qu'ils ont vu de leurs yeux, ce que leurs mains ont touché, c'est ce qu'ils nous ont annoncé [2], et si leur parole a rencontré de l'écho, si leur ministère n'est pas resté stérile,

[1] Jean VI, 68-69. — [2] 1 Jean I, 1-4.

si leur activité apostolique continue, à travers tous les âges et sur les terrains les plus divers, de porter des fruits bienheureux et bénis, c'est parce que la prédication des témoins du Christ est une évocation de la personne du Sauveur, c'est parce qu'ils ont mis sous nos yeux l'image de Jésus-Christ crucifié [1], c'est parce que chaque âme convaincue est une âme vaincue par le doux et puissant attrait de Celui qui allait de lieu en lieu en faisant du bien, qui, outragé, n'a point rendu l'outrage et qui, maltraité, n'a point fait de menaces, qui a été le bon berger donnant sa vie pour ses brebis [2]. Combien ces simples paroles en disent plus que les spéculations téméraires et les théories ambitieuses sur le Verbe préexistant, sur le moi ou la nature du Fils de Dieu, sur la Trinité, ses attributs et ses relations ! Comme cette figure du Christ vivant s'est gravée en traits ineffaçables dans d'innombrables cœurs altérés de pardon et de paix, ignorant les raffinements et les subtilités d'une scolastique aride et d'une métaphysique stérile et creuse ! Heureux le théologien qui n'éprouve qu'un désir et ne tente qu'un effort, celui de se faire l'interprète docile et fidèle de cette foi d'enfant, dont le Seigneur a béni la bienheureuse simplicité et qu'avec les accents d'une joyeuse gratitude il a opposée à la sagesse des sages et à la science des docteurs [3] !

Quel est donc le caractère propre et l'essence intime de cette foi ? Elle n'est pas une opération intellectuelle, elle est un acte de volonté ; la foi, dont nos réformateurs ont ressaisi et remis en lumière la vraie nature, n'est autre chose qu'une confiance filiale, un abandon du cœur au Père céleste révélé par Jésus-Christ à l'âme malheureuse et coupable. Pour triompher de tous les démentis cruels ou ironiques que lui oppose l'expérience de chaque jour, la foi s'autorise du témoignage et du ministère de Jésus-Christ ; la vie et l'œuvre du Sauveur, vie d'amour et de dévouement, œuvre de salut et de rédemption sont pour le croyant la manifestation et le gage de l'éternelle miséricorde ; la foi s'en empare, elle s'y appuie, elle y puise le courage dont elle a besoin pour affirmer, à l'encontre

[1] Gal. III, 1. — [2] Act. X, 38; 1 Pier. II, 21-23; Jean X, 11, 15. — [3] Mat. XI, 25-26.

de tous les obstacles et de toutes les contradictions, que la grâce divine surabonde là où abonde le péché, que toutes choses concourent au bien de l'enfant de Dieu, que rien ne saurait lui nuire, puisque la croix et la mort même servent à son salut et qu'il n'y a nulle chose bonne ou mauvaise au monde qui ne travaille à sa félicité [1]. Voilà la substance de l'Evangile, la bonne et joyeuse nouvelle que le Christ est venu apporter au monde, qu'il a incarnée dans sa personne et réalisée par son œuvre.

Si telle est la nature de la foi et si tel en est l'objet, il faut que la dogmatique se conforme scrupuleusement aux indications fournies par la conscience chrétienne. En conséquence, il ne lui est pas permis de s'élever de prime abord dans la sphère de l'absolu et de débuter par des réflexions sur la nature divine du Logos ou sur les relations immanentes de la Trinité. S'il est vrai que la foi vient de la prédication et que la prédication doit avoir pour contenu l'Evangile, c'est-à-dire l'œuvre positive du Sauveur et sa personnalité vivante, la dogmatique ne commet-elle pas la plus grave des erreurs en prenant le contre-pied de la foi et en faisant d'abord abstraction des faits et des expériences qui constituent la révélation chrétienne? « Connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits ; » ses bienfaits sont l'objet propre de la foi, et partant la matière première de la dogmatique. Exposer d'abord, comme le fait M. Gretillat, « l'état préexistant de la seconde personne divine [2], » développer ensuite la théorie de la kénose [3] et n'arriver qu'après ce long détour à la personnalité terrestre du Christ [4], c'est renverser complètement les termes du problème religieux, c'est mettre à la base de l'édifice ce qui, en tout état de cause, ne saurait en être que le couronnement [5].

La marche suivie par nos deux auteurs est de tout point

[1] Voy. par exemple, Luther, *De la liberté chrétienne* (trad. de M. Kuhn, Paris 1883, pag. 39-40). — [2] P. 170 sq. — [3] P. 180 sq. — [4] P. 199 sq.

[5] Cf. la marche analogue de M. Arnaud, p. 74 sq., 241 sq. Il est vrai que tous les articles concernant la perfection morale et la sainteté de Jésus rentrent dans le chapitre sur la divinité du Christ, mais ce chapitre est indépendant de celui qui est consacré à l'œuvre du Sauveur.

opposée à celle que recommandent nos réformateurs. Celui d'entre eux qui a exprimé avec le plus de simplicité et d'énergie les caractères essentiels de la foi évangélique, Luther, persifle et combat tour à tour les essais aventureux des modernes sophistes qui, au lieu de s'élever de la crèche de Bethléhem ou de la croix du Calvaire au trône du Seigneur et à la gloire du Verbe incréé, portent leurs investigations téméraires sur « Dieu en soi, » sur l'essence éternelle du Fils non encore manifesté en chair et sur les mystères insondables de la Trinité divine.

Gardons-nous de cette curiosité orgueilleuse qui dédaigne la voie tracée par Dieu lui-même ! Que diriez-vous de l'architecte qui s'aviserait de fabriquer le toit de sa construction avant d'en avoir assuré les fondements ? Ne serait-il pas puni de sa folie en se rompant les os et en se cassant le cou ? Arrière donc cette présomption insensée qui causa la chute irréparable de l'ange de lumière et qui entraînerait après lui tous ceux qui brisent d'une main imprudente ou profane l'échelle offerte par la grâce divine à notre faiblesse pour monter jusqu'à l'Eternel[1] !

[1] *In locum Iesaiae Cap. IX Enarratio 1543* (Ed. Erl. opera latina XXIII, 399-400) : Hic ordo diligenter servandus est. Non ascendendum ad majestatis divinæ inquisitionem, antequam infantulum hunc bene comprehenderimus, sed ascendendum est in cœlum illa scala quæ nobis proposita est, his gradibus utendum, quos Deus ad eum ascensum paravit et applicavit. Noluit Filius Dei videri et inveniri in cœlo. Atque ideo descendit e cœlis ad hæc infima, venitque ad nos in carnem nostram, et posuit se in gremium matris, in præsepe et in crucem. Hanc scalam posuit in his terris, qua ad Deum ascenderemus. Hæc via ingredienda est. Si hac via relicta et sine hac scala de majestatis divinæ gloria speculari tentaveris, speculaberis mirabilia super te, sed tuo maximo damno. Quare moneo, ut hac via insistas et hac scala utaris, nec majestatem illam scrutari tentes. Philosophi, præcipue Platonici, multa de divinitate imaginantur, quomodo Deus sit mens quædam, quæ gubernet mundum, et causa sit omnis boni in natura, sed tandem volentes esse sapientes stulti facti sunt. Omnia enim quæ de Deo dixerunt, semper vertiginosam quandam imaginationem resipiunt.... Tu vero, qui impingere non vis, apprehende primum parvulum illum, nec ab eo oculos deflecte. Cresce cum eo et augesce, ac te exerce in fide illius, tunc invenies Deum.... *Predigt über Micha V, 1* (1532) : Du sollst mir Gott zufrieden lassen, Gott mit deinem

Moins pittoresque dans son langage, moins paradoxal dans ses affirmations, Mélanchton est aussi catégorique que Luther dans sa condamnation de la méthode déductive pratiquée par la scolastique[1]. Il serait facile de recueillir dans ses ouvrages

Dichten und Spekuliren ohn Schaden und Gefahr nicht erkennen, es sei denn dass du dich zur Krippen haltest, und zum ersten die Geburt von der Jungfrauen recht anschaust; denselbigen Sohn von der Jungfrauen, der ihr an den Brüsten sauget, welcher zu Bethlehem geboren ist, lern zum ersten recht wohl erkennen. Bleibst du bei dieser Mutter Sohn, so wird der Text von ihm selbst fliessen und schliessen, dass dieser Sohn sei auch vor der Welt geboren, das wird alsdann von ihm selbst folgen. Wirst du es aber umkehren und von Gott anheben, so wirst du alsbald den Hals brechen und vom Himmel herabgestürzt werden, wie Lucifers Fall gewesen ist. Denn das heisst oben anheben und das Dach bauen ehe du den Grund hast. (Erl. Ausg. XVIII², 177-178. — *Auslegung über etliche Capitel des andern Buchs Mosi*, 1524-1526 (E. A. XXXV, 207): Also haben die Sophisten Christum gemalet, wie er Mensch und Gott sei, zählen seine Bein und Arm, mischen seine beiden Naturen wunderlich ineinander, welches denn nur eine sophistische Erkenntniss des Herrn Christi ist. Denn Christus ist nicht darum Christus genennet, dass er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat; dasselbige gibt ihm den Namen. Dass er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber dass er sein Ampt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet, und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu Gut. — *Predigt über Mat. XXII, 34-46*. An. 1526 (E. A. XVII, 265): Wer nun Christum also erkennet, dass er ihm alle seine Sünd, Tod und Teufel hat hingenommen, umbsunst durch sein Leiden, der hat ihn recht erkennt als einen Sohn Gottes.

[1] *Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam* (25 Jan. 1520): Christum novisse, non modo est res ejus gestas tenere, sed grato animo beneficium complecti, quod per ipsum cœlestis pater in universum terrarum orbem effudit, quo solo inter impias gentes et vere christianos animos internoscitur. Neque efficacius nobis divina ratio ulla commendavit, quam hujus beneficii multo maximi memoria. — *Loci communes*. Præfat: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent ejus naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias in quem usum carnem induerit et cruci adfixus sit Christus, quid proderit ejus historiam novisse? An vero medico satis est novisse herbarum figuras, colorem, lineamenta? Vim scire nativam nihil refert? Ita Christum, qui nobis remedii est, et ut scripturæ verbo utar (Luc II, 30; III, 6; Act. XXVIII, 28), salutaris vice donatus est, oportet alio modo cognoscamus, quam exhibent scolastici. (Ed. Plitt-Kolde, Erlangen 1890, p. 64). — Cf. *Locus de*

une série de paroles lumineuses et profondes, qui suffiraient à renouveler l'ancienne méthode christologique et à tracer à la théologie protestante un programme d'une simplicité admirable et d'une merveilleuse richesse.

Je ne saurais mieux résumer les critiques formulées contre la méthode traditionnelle qu'en transcrivant une page empruntée à un auteur qui, tout en maintenant sur bien des points les positions de l'ancienne théologie, a su apprendre, à l'école de Ritschl, les principes d'une méthode plus saine et plus féconde que celle de l'orthodoxie vulgaire ou de la théologie du Réveil : « A nos yeux, la conscience que Jésus a eue de sa personne et de son œuvre est la norme suprême de la foi chrétienne. Nous estimons qu'après avoir reconnu en Christ le Saint et le Juste par excellence, après avoir trouvé dans l'Evangile une réponse aux besoins les plus nobles, aux aspirations les plus hautes de sa conscience, après avoir éprouvé les salutaires effets de la Rédemption dont Jésus est l'auteur, le croyant a le droit ou plutôt le devoir de s'en rapporter simplement au jugement souverain que le Sauveur a porté sur lui-même. Celui qui a fait l'intime expérience de la divinité du christianisme (Jean VII, 17), doit accepter comme infaillibles les déclarations du témoin fidèle qui ne saurait mentir et dont toutes les paroles portent le sceau de la sincérité la plus scrupuleuse. On le voit, nous croyons à la préexis-

justificatione et fide (Même édition, p. 190). — *Confessio Augustana*. Pars II, Art. 3, § 31-32 : Id est meminisse Christi, beneficia meminisse, ac sentire quod vere exhibeatur nobis. Nec satis est historiam recordari, quia hanc etiam Judæi et impii recordari possunt. — *Apolog. Conf. Aug* II, 46 : Fides est vera cognitio Christi, et utitur beneficiis Christi, et regenerat corda, et præcedit legis impletionem. — II, 101 : Quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum ? Et hæc beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum, credere quod quæ promisit Deus propter istum certo præstat. — II, 33 : Mulier (Luc VII) venit hanc afferens de Christo opinionem, quod apud ipsum quærenda esset remissio peccatorum. Hic cultus est summus cultus Christi. Nihil potuit majus tribuere Christo. Hoc erat vere Messiam agnoscere, quærere apud eum remissionem peccatorum. — XII, 72 : Meminisse Christi non est otiosa spectaculi celebratio.... sed est meminisse beneficia Christi, eaque fide accipere, ut per ea vivificemur.

tence du Christ d'une manière, pour ainsi dire, médiate et dérivée. Nous estimons qu'il faut établir la vérité de cette doctrine, non par voie *déductive*, mais par voie *régressive*. La sotériologie est donc, pour nous, un *terminus a quo*, c'est-à-dire le point de départ, la base même de la christologie (1 Cor. XV, 3-4). Mais nous ne craignons pas d'ajouter, d'autre part, que la foi en Jésus-Christ comme fils unique de Dieu découle logiquement de la foi vivante en lui comme Rédempteur du monde. C'est parce que je sais ce que Jésus a fait pour moi que je m'en rapporte à son témoignage quand il me dit nettement ce qu'il est pour moi, et quand il revendique pour sa personne l'adoration due par l'homme à Dieu seul[1]. » On peut n'être pas d'accord avec l'auteur sur les applications et les résultats de sa méthode expérimentale et régressive; la méthode elle-même est d'une justesse si rigoureuse et d'une telle fécondité qu'elle finira par s'imposer aux esprits les plus réfractaires et aux scolastiques les plus endurcis.

II

Sans nous arrêter aux questions de détail, abordons maintenant un problème auquel la théologie conservatrice de nos jours attache une importance souveraine. Il s'agit des « éléments de contrastes entre l'état terrestre de Christ et l'état préexistant[2], » ou de la doctrine de la *kénosis*.

Sur ce point la pensée de M. Arnaud me semble manquer de clarté et de précision. L'auteur ne veut pas aller jusqu'à dire avec F. Bonifas que le Verbe a renoncé à ses attributs divins, et avec MM. Godet et Tait, qu'il s'est dépouillé de tout sauf de l'amour[3]. En d'autres termes il repousse la théorie de la kénosis, il blâme la prétention des théologiens à répondre à des problèmes dont la solution exigerait la connaissance de

[1] M. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris 1891, p. 203-204.

[2] La formule est de M. Gretillat, p. 180. Quant au terme de *kénosis kénose*, les discussions de ces dernières années l'ont naturalisé dans la théologie de langue française.

[3] *Manuel de dogmatique chrétienne*, p. 247.

l'essence divine en soi et celle de la nature humaine dans sa perfection [1]. Mais quelle est l'explication personnelle de M. Arnaud ? Il est d'autant plus difficile de le démêler que le dogmaticien n'a pas rompu avec la doctrine des deux natures et qu'il opère avec les formules physiques et métaphysiques de l'ancienne théologie grecque ; il cherche à sortir des difficultés de la conception traditionnelle en en voilant les contradictions ou en se réfugiant dans le mystère « dont les anges eux-mêmes essayent en vain de sonder la profondeur. » « Le Verbe, en s'incarnant, s'est nécessairement limité.... Le Fils de Dieu, en s'incarnant, a perdu une partie de ses attributs divins.... Il s'est dépouillé pour un temps, par amour, d'une part de ses attributs divins.... Jésus n'a conservé des attributs divins qu'il possédait auprès du Père avant son incarnation que ce qui était compatible et conciliable avec la nature nécessairement bornée et finie qu'il avait revêtue.... Les deux natures ne sont pas juxtaposées, distinctes et indépendantes l'une de l'autre, mais étroitement unies dans une même individualité, une seule personne, un seul moi [2]. » Ces déclarations marquent à la fois un retour à la christologie de Chalcédoine et un mouvement très accentué vers l'explication de la kénose. Les impossibilités des deux théories contradictoires viennent se rejoindre et s'aggraver sous la plume du dogmaticien qui ne paraît pas se douter de l'incompatibilité des opinions qu'il professe alternativement ou qu'il affirme d'une seule haleine. Retenons cependant une précieuse et féconde indication qui renferme une critique très fondée à l'adresse de la doctrine de la kénose. M. Arnaud soutient que la divinité du Christ a dû persister dans son humanité [3]. Ce postulat de la conscience chrétienne se traduit chez notre auteur d'une manière singulièrement défectueuse [4], mais il est ici maintenu en principe, et il y a dans cette déclaration une vérité qu'il faut recueillir et qu'il importe de défendre contre toutes les atteintes de l'explication « kénosiste ». La foi religieuse du chrétien qui a

[1] *Manuel de dogmatique chrétienne*, p. 249. — [2] P. 246-249, *passim*. — [3] P. 247.

[4] « Un fait demeure, c'est que, tandis que Jésus est sur la terre il est pourtant au ciel. » (Jean III, 13.) p. 248.

fait l'expérience personnelle du θεὸς ἦν ἐν χριστῷ[1] ne saurait se contenter du Christ « réduit à l'état humain » dont Luther aurait dit avec non moins de raison que du Christ de la théologie réformée : « Ce Christ-là, je n'en veux pas, il ne vaut pas mieux que le premier saint venu[2] ! » Le problème théologique que la foi de l'Eglise pose à la dogmatique chrétienne consiste à trouver une formule pour exprimer la présence et l'action divine dans la personnalité humaine et l'œuvre historique du Christ[3]. Si les Pères grecs ont échoué dans leur tentative de constituer le dogme christologique, c'est parce qu'ils ont essayé de renfermer la foi chrétienne en Dieu dans des catégories empruntées à une métaphysique d'origine païenne ; mais Athanase et ses disciples ont eu le mérite de sauvegarder avec une indomptable énergie les intérêts sacrés de la piété chrétienne qui a besoin de trouver Dieu en Jésus-Christ. En éliminant de l'apparition historique du Sauveur le facteur divin réduit à un pur néant par l'incarnation du Verbe, la théorie de la kénose cesse de répondre aux imprescriptibles exigences de la foi chrétienne ; sa mutilation du Christ durant son existence terrestre équivaut à une négation de la divinité du Sauveur. Tel est bien, si je ne m'abuse, le reproche qui se dissimule sous les observations d'ailleurs un peu entortillées de M. Arnaud, et ce reproche est pleinement justifié.

J'ai parlé plus haut de l'étude de M. Recolin. C'est un adroit et brillant plaidoyer en faveur de la doctrine de la kénosis. L'auteur essaie d'abord de préciser l'état actuel de la question christologique ; dans cette revue de la théologie moderne, il examine tour à tour les solutions proposées par Gess, Dorner, Rothe et le « camp libéral, » dans lequel M. Recolin fait rentrer Ritschl et son école[4]. Des discussions christologiques qui

[1] 2 Cor. V, 19.

[2] M. Ehrhardt, *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, p. 131.

[3] Voir comment M. Kattenbusch vient de formuler le problème, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Freiburg i. B. 1890, p. 24. Cf. p. 37, note.

[4] On pourrait chercher plus d'une querelle à M. R. à propos de ses assertions historiques et montrer que son érudition est quelquefois en défaut ; mais ses conclusions générales ne seraient pas modifiées par ces discussions et ces rectifications.

ont eu lieu pendant ces dernières années, M. Recolin dégage deux points communs qui, dit-il, demeurent acquis aux débats[1] : 1° Le Christ historique a été réellement et pleinement homme. L'ancien docétisme a été vaincu sous toutes les formes, et tout système qui tendrait à le faire revivre serait convaincu d'erreur[2]. 2° Si le Christ a été pleinement homme, il a été l'homme saint, réalisant par des moyens moraux, la foi, la prière et la lutte, l'idéal moral dans toute sa pureté et la vocation humaine dans toute sa grandeur. — Dans le cours de son étude M. Recolin n'insiste pas sur ces deux points qui, selon lui, sont élevés au-dessus de toute contestation. Ses recherches ultérieures portent sur trois questions. 1° Le Christ est-il le Fils de Dieu dans toute sa plénitude ? Devons-nous reconnaître et confesser son entière divinité ? 2° Le Fils de Dieu qui est apparu en Jésus, a-t-il réellement et personnellement préexisté avant sa vie terrestre ? 3° Dans ce cas, y a-t-il eu dépouillement de ses attributs divins, une vraie kénosis, comme l'affirment Gess et son école ? — La gradation d'après laquelle sont échelonnées ces trois questions est habile et a quelque chose de spécieux. Le champ des investigations va chaque fois se resserrant davantage. De la question plus importante et plus élevée de la divinité du Christ l'auteur descend au problème plus ardu et plus controversé de la préexistence du Verbe ; enfin il passe à l'hypothèse de la kénosis qui forme le couronnement de son édifice christologique.

C'est dans les écrits du Nouveau Testament que M. Recolin cherche les éléments essentiels de la solution de ce triple problème. Il est amené ainsi à donner, dans le second chapitre de son étude, l'esquisse d'une christologie biblique. Ici se révèle l'incontestable supériorité de l'essai de notre auteur sur les ouvrages de MM. Arnaud et Gretillat. Ceux-ci n'ont pas rompu avec la méthode *atomistique*, qui se contente d'accumuler sur chaque point un certain nombre de passages scripturaires arrachés à leur contexte pour en faire des *dicta pro-*

[1] P. 17.

[2] Nous essayerons de montrer plus bas que la doctrine de la *kénose* est loin d'avoir rompu complètement avec le docétisme.

bantia ; M. Recolin préconise et pratique la méthode *organique* appliquée à l'explication des Ecritures. Tout en proclamant l'unité de l'enseignement apostolique, il reconnaît la diversité des types que contient cet enseignement et le développement progressif auquel il a été soumis. En conséquence, l'auteur examine successivement les données christologiques des Evangiles synoptiques, des documents judéo-chrétiens (Apocalypse, Jacques), des épîtres pauliniennes (« auxquelles se rattachent étroitement l'épître aux Hébreux et la première épître de saint Pierre »), des écrits johanniques (Evangile et Epîtres). L'étude de ces différents types christologiques est invariablement dominée par les préoccupations de l'auteur qui, dans les documents qu'il analyse, cherche en première ligne la réponse aux trois questions formulées au début de ses recherches bibliques. Là réside, si je ne me trompe, le défaut principal de sa méthode, d'ailleurs si scrupuleuse et si sage. Il aborde les textes avec un schéma construit à l'avance, et il se demande si ces textes lui fourniront la matière propre à remplir son cadre préconçu. Ainsi, en discutant le problème de la divinité du Christ, M. Recolin admet implicitement que sa notion de la divinité est parfaitement correcte, et il ne commence point par rechercher si les documents scripturaires ne renferment pas sur ce point capital des indications bien différentes de celles que nous fournit la tradition dogmatique et que M. Recolin a maintenues sans examen préalable. « Le Christ est-il le Fils de Dieu dans toute sa plénitude ? » Question d'une importance souveraine, mais dont l'examen repose sur une perpétuelle équivoque aussi longtemps que l'on n'a pas analysé les éléments primitifs et irréductibles du problème : la divinité est-elle une entité métaphysique accessible à la spéculation rationnelle ou une réalité spirituelle percevable uniquement par la foi ? Pour n'avoir pas opté entre les deux termes de ce dilemme préliminaire, l'argumentation de M. Recolin s'agite le plus souvent dans d'insolubles malentendus, et, dans sa polémique contre l'école de Ritschl, elle reste presque toujours à côté de la question. Oui, dirons-nous avec M. Recolin, « nous devons reconnaître et confesser l'entière divinité du Christ ; » seulement

nous trouvons dans nos textes bibliques une notion différente de la divinité et nous appuyons notre affirmation religieuse sur une base tout autre que celle de la tradition scolastique. Je sais fort bien que les adeptes de la métaphysique grecque, théologiens des écoles orthodoxes ou du « camp libéral, » nous accuseront de jouer avec les mots, de créer gratuitement d'inextricables équivoques, de détourner les termes de leur acception véritable. A leur point de vue ils ont pleinement raison, parce que leur conception de la divinité est un résidu de la spéculation antique combinée avec la foi chrétienne ; mais nous qui estimons que cette conception est condamnée par l'Evangile, nous qui croyons au Père céleste révélé par Jésus-Christ et non à l'absolu rêvé par les spéculatifs, nous revendiquons le privilège de confesser à bon escient la divinité du Sauveur, sans que les protestations de droite ou de gauche puissent ébranler notre conviction ou troubler notre foi [1].

Parlerai-je longuement encore de la préexistence du Fils de Dieu [2] ? M. Recolin ne veut pas que l'on fasse de cette thèse la traduction théologique d'une affirmation religieuse, et il me fait l'honneur de combattre l'essai que j'ai publié pour démontrer le caractère relatif et secondaire de la notion de la préexistence. Malgré mon désir bien sincère de me laisser instruire et éclairer, je n'ai pas découvert, dans l'exposé exégétique de mon adversaire, un seul argument décisif contre

[1] Sur la conception *religieuse* de la divinité de Jésus-Christ, voir la lucide et chaleureuse conférence que vient de publier M. O. Dreyer : *Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung* (Prot. Kirchenzeitung, 28 Januar 1891, Col. 77-86). — Cf. aussi les observations de M. Ch. Secrétan, *Revue chrétienne*, 1884, N° X, p. 617-618. — Si je ne me trompe, la page qu'on vient de lire plus haut renferme la réponse aux critiques de M. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 212-216. Où M. Bertrand a-t-il trouvé que Ritschl enseigne que Jésus homme est *devenu* Dieu et qu'il attribue au Christ une divinité *acquise* (p. 216-217) ? Entre le Seigneur glorifié et le Christ terrestre Ritschl n'établit nullement la solution de continuité que suppose gratuitement M. Bertrand ; loin de là, dans l'apparition historique du Sauveur et dans son œuvre humaine, le chrétien saisit les attributs essentiels de la divinité accessibles à la foi. Voy. l'exposé de M. Bertrand lui-même, p. 59 et suiv.

[2] P. 48.

la solution que j'ai essayé de soutenir. Que dis-je? Il m'a semblé parfois qu'en m'attaquant avec une franchise et une courtoisie dont je garderai le plus reconnaissant souvenir, M. Recolin m'a ménagé quelques intelligences dans la place dont il s'est constitué le défenseur. Pour saint Paul, dit-il, la thèse de la préexistence est « comme le couronnement de sa doctrine christologique[1] » : c'est aussi ce que j'avais essayé de montrer, tout en osant prétendre que l'édifice était achevé, dans ses traits essentiels, sans ce « couronnement » métaphysique. Quant au quatrième Evangile, M. Recolin pense que la notion de la préexistence du Logos est « la base[2] » de sa christologie ; mais l'exégète constate loyalement « certaines oscillations de la pensée johannique qui tiennent au point de vue métaphysique où l'auteur s'est placé dès l'abord et au but qu'il poursuit. » N'est-il pas à craindre que ces oscillations fassent crouler non pas la construction christologique de l'écrivain sacré, mais la bâtisse trop hâtive de ses interprètes?

La troisième partie du travail de M. Recolin renferme les conclusions de son étude biblique. Elle est rédigée sous « une forme aphoristique qui coupe court aux longs développements et qui est très propre à mettre en saillie la pensée[3]. » Amis et adversaires de l'auteur ont regretté la brièveté de ces thèses finales formulées d'ailleurs avec une précision et une lucidité remarquables. Le dirai-je cependant? Cette brièveté même me semble digne de tous les éloges; elle procède d'une réserve et d'une sagesse qui font grand honneur à l'auteur. « La notion de la kénosis, dit M. Recolin[4], nous apparaît plutôt comme une hypothèse qui peut le mieux rendre compte des textes et des faits, que comme une doctrine proprement dite essentielle à la

[1] Les objections exégétiques de M. Bertrand contre la christologie de Ritschl sont la plupart d'une incontestable justesse (*ouv. cité*, p. 194 sq.); seulement il me semble que le critique a fait trop bon marché des arguments tirés du milieu intellectuel et religieux des apôtres et de la première génération chrétienne. Est-ce aveuglement ou présomption de ma part de penser qu'il n'a nullement réfuté les observations que j'ai essayé de motiver dans la seconde de mes études sur la méthode de la dogmatique protestante, p. 51-53. (*Revue de théologie*, 1885, 595-597)?

[2] *Ibid.*, p. 48. — [3] P. 47. — [4] P. 51.

foi et à la vie religieuse. » Cette distinction à elle seule révèle chez celui qui l'a faite une des qualités les plus précieuses du théologien, je veux dire la conscience nette et saine de la ligne de démarcation qui sépare la religion de la dogmatique, et le règne de la foi du domaine de la science. Rien de plus rare que cette intelligence du rôle particulier qui revient à chacune des deux puissances. Elever une hypothèse scientifique à la hauteur d'un dogme religieux, la transformer en un élément constitutif de la révélation chrétienne, imposer cette explication de l'école à la foi de l'Eglise et la placer sous la sanction de l'autorité divine, c'est commettre un abus et une usurpation contre lesquels il faut protester au nom même de la piété des fidèles et de la simplicité de l'Evangile. C'est un des plus sérieux dangers pour la foi que cette prétention de la théologie à confondre les solutions toujours imparfaites de la science avec les oracles de la vérité éternelle, et à faire justice des scrupules d'une raison droite ou d'une conscience délicate en invoquant la sagesse de Dieu et en alléguant l'insondable profondeur de ses mystères. Ce procédé mène droit au catholicisme qui fait consister la foi en un *sacrificium intellectus* et qui érige en croyance méritoire et en œuvre pie le *credo quia absurdum.*

M. Recolin ne fait qu'effleurer les objections élevées contre l'hypothèse de la kénosis, et, à vrai dire, il n'essaye pas d'en donner une réfutation complète. Il reconnaît que « toutes les explications humaines du fait divin demeurent insuffisantes [1]. » « L'essentiel pour la vie du croyant et de l'Eglise, c'est avec la foi au Fils de Dieu, au Rédempteur, la conscience du salut qui est en lui et de la vie nouvelle qui en découle [2]. » Telle est la conclusion pratique et religieuse de l'auteur. A ses yeux, la foi chrétienne est indépendante de la solution du problème théologique, et la théorie de la kénose n'est pas pour lui le palladium de l'Eglise évangélique [3].

[1] P. 54. — [2] P. 51.

[3] Tel paraît être aussi le point de vue de M. Bertrand qui a trop pratiqué la théologie de Ritschl pour donner dans les aventures scolastiques et spéculatives de M. Gretillat. Son chapitre christologique est d'une sobriété significative sur le problème de la kénose. Cf. p. 194, 201-202, 216-217.

Bien moins réservée est l'attitude de M. Gretillat qui, lui, a embrassé avec ardeur et reproduit avec conviction l'explication proposée par MM. Gess et Godet. C'est chez lui qu'on saisit le mieux l'état actuel de la question dogmatique et de l'hypothèse « kénosiste » prise dans son ensemble et dans ses détails.

Pour établir sa théorie, M. G. s'attache d'abord à montrer par des témoignages scripturaires que les attributs essentiels à une personne divine, l'éternité, la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance, n'ont pas appartenu au Fils dans son état terrestre[1] : il essaye ensuite de prouver que tous les renoncements particuliers qui apparaissent au cours de l'existence terrestre de Christ étaient renfermés dans le renoncement initial à « l'état divin tout entier échangé contre l'état humain tout entier, et où le Fils éternel du Père, enfermé dans un embryon humain, a abandonné pour un temps jusqu'à la conscience de soi-même[2]. »

Bien que M. G. trouve l'*incarnation* enseignée dans une série de passages (1 Tim. III, 16 ; Rom. VIII, 3 ; Héb. II, 14 ; Jean XVI, 28 ; 2 Cor. VIII, 9), tout le poids de sa discussion porte sur deux textes, Jean I, 14 et Philip. II, 7. Le mystère de l'incarnation a consisté, d'après Jean, dans le fait qu'une personne divine s'est séparée du mode de l'existence divine pour s'approprier le mode de l'existence humaine[3]. De la parole de l'apôtre Paul il est possible de dégager une formule encore plus précise : Le Fils de Dieu a abdiqué la forme divine qu'il possédait avant l'incarnation pour l'échanger contre la forme, l'état (σχῆμα) et la ressemblance (ὁμοίωμα) de l'humanité, *ne conservant de l'état divin en passant dans l'état humain que la pure identité du moi*[4] : ἑαυτὸν ἐκένωσε. C'est par cette interprétation du texte paulinien que M. G. s'acquitte de l'engagement pris au début de son étude sur la kénose : « Nous avons vu que cette kénose avait été entendue[5] d'une renonciation de

[1] P. 181-184. — [2] P. 184. — [3] P. 188. — [4] P. 190. C'est nous qui soulignons.

[5] Allusion à la controverse qui éclata, au commencement du XVIIe siècle, entre quelques théologiens de Giessen et de Tubingue.

la nature humaine non à la possession mais à l'usage de la nature divine. Nous avons à établir qu'il y a eu *renonciation du moi divin à la fois à l'usage et à la possession des attributs de cette nature.* »

L'auteur termine son article sur la kénose par l'examen des objections faites à cette doctrine. Ces objections ne sont pas, selon M. G., empruntées à l'exégèse biblique, elles sont tirées de prémisses philosophiques ou psychologiques que l'auteur décore du nom de préjugés. Elles peuvent être groupées sous trois chefs principaux. La première objection est alléguée au nom de l'immutabilité divine ; elle n'émeut point M. G., puisqu'il a montré précédemment en quoi l'identité divine, définie selon l'Ecriture, est compatible avec des transformations volontaires opérées dans l'essence divine [1]. La seconde objection, l'objection psychologique dérivée de l'impossibilité de concevoir la substance du moi séparée de ses attributs fondamentaux, n'embarrasse pas davantage M. G. : l'état d'âme de l'enfant, le double cas du sommeil quotidien ou de la perturbation accidentelle, ne prouvent-ils pas que la conscience du moi est loin de constituer l'essence du moi [2] ? La troisième objection, l'objection utilitaire, s'autorise du témoignage de l'expérience chrétienne et soutient que la doctrine de la kénose est indifférente à la vie religieuse : à cette raison M. G. oppose à son tour la preuve expérimentale en affirmant que la suppression de ce dogme et l'élimination de l'idée de la préexistence du Christ amèneraient un appauvrissement de la vie de l'Eglise [3].

Telle est l'argumentation par laquelle M. G. s'efforce d'étayer la théorie de la kénose. Il suffit de cette analyse sommaire pour se convaincre que l'auteur n'a apporté aucune nouvelle preuve aux essais par lesquels, dans les pays de langue

[1] P. 180. — [2] P. 194. Voy. Tome III, p. 232.

[3] P. 197. Il convient de prendre acte de la déclaration finale de M. Gretillat, p. 198 : « Si une atteinte portée à la doctrine de la déité essentielle de Christ peut rester inoffensive pour la piété individuelle et se rencontrer même avec une piété vivante, elle se traduira inévitablement à la longue par une déperdition de force et de vie pour l'Eglise. » Cf. M. Bertrand, *ouv. cit.*, p. 211.

française, MM. Godet, de Pressensé, Wennagel, ont reproduit et développé la doctrine professée en Allemagne avec le plus d'éclat par Thomasius et M. Gess. Il me serait donc permis, à mon tour, de renvoyer à la critique de MM. Astié, Secrétan, Ehrhardt[1], et de constater que cette critique n'a pas été réfutée par la réponse que M. G. essaye d'y opposer. Quelques observations, cependant, ne paraîtront pas superflues.

Rendons d'abord hommage à l'intention qui a inspiré l'étrange et aventureuse explication des théologiens « kénosistes ». M. G. s'est fait l'interprète des préoccupations légitimes qui dominent tous les essais sortis de cette école. « La conscience moderne, saturée de fictions, avide de réalités concrètes, redemande par toutes les voix de l'Eglise et du siècle le Christ humain des Evangiles que l'Eglise s'est si longtemps obstinée à lui dérober, et lorsque quelque romancier frivole lui a présenté, à la place de cet être composite, fantastique, impossible, sorti des officines conciliaires, qui tout ensemble sait et ne sait pas, peut et ne peut pas, une figure imaginaire aussi, mais vivante et animée, un personnage mangeant et buvant, délibérant et agissant, capable d'opposer à de nouveaux faits de nouveaux conseils, accessible aux affections contraires de la tristesse et de la joie, la génération contemporaine s'est laissée prendre à cette image, et elle a acclamé le jeune rabbi de la Galilée..., entouré de « merles bleus » et monté sur une mule « dont l'œil noir » ombragé de longs cils avait beaucoup de douceur[2]. »

Telle est la valeur critique de la théorie de la kénosis, réaction très justifiée contre le docétisme de l'ancienne théologie.

[1] Voy. *Revue de Lausanne*, 1874, p. 161-245; 1883, p. 552-557; 1884, p. 127-129. — *Revue chrétienne*, 1884, N° 10, p. 620. — *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome III, p. 152-154. — En Allemagne, la théorie de la kénose a été vivement attaquée et soumise à une critique serrée et incisive par Baur, Rothe, Dorner, et plus récemment par Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zurich, 1869, § 376-377, M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* 1876. § 579; M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, p. 277-299, p. 65, 541, 682.

[2] P. 167-168. Cf. M. Recolin, *étude citée*, p. 7-8. Cf. les observations de M. Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung*, Gotha 1864, p. XI.

Cependant là ne se bornent pas les assertions de M. Gretillat et des partisans de la doctrine de « l'anéantissement » du Logos. Ils se retranchent derrière les témoignages de l'Ecriture sainte; ils affirment que leur dogme de prédilection n'est pas une invention de la théologie moderne[1]; ils la dégagent des épîtres de saint Paul et du quatrième évangile; ils la découvrent, comme on l'a vu tout à l'heure, toute faite et clairement formulée, dans une expression de l'épître aux Philippiens et dans quelques versets de saint Jean; tous les passages du Nouveau Testament dans lesquels il est question de l'abaissement ou de l'état d'humilité du Fils de Dieu, toutes les indications qui enseignent sa préexistence sont exploitées au profit de la théorie de la kénosis et sont interprétées dans le sens de cette théorie; à l'aide de ces procédés exégétiques et dogmatiques il n'est pas étonnant qu'on arrive à ce résultat déterminé d'avance et d'autant plus décisif, c'est que la notion de la kénose est « le point culminant de cette sagesse chrétienne que Paul enseignait parmi les parfaits[2]. » (1 Cor. II, 6.)

A cette argumentation nous ferons une triple réponse.

D'abord, le caractère biblique d'une doctrine ne résulte pas de la présence d'un ou de plusieurs textes susceptibles d'interprétations fort différentes; il ne peut être établi que par l'ensemble et le consensus religieux des auteurs sacrés[3]. Or s'il est vrai que chacun des types doctrinaux du Nouveau Testament admet la préexistence du Fils de Dieu, il est non moins incontestable qu'aucun des écrivains bibliques n'a essayé de rendre compte du passage du Logos divin à l'état humain et terrestre. Ce silence caractéristique s'explique aisément dès qu'on prend la peine de se rendre compte de la valeur et de la portée de la thèse de la préexistence. Une exégèse

[1] M. Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 758.

[2] M. Godet, *ibid.*, p. 759.

[3] La théologie johannique, par exemple, n'enseigne nullement l'*abaissement* et le *dépouillement* du Logos divin; l'incarnation du Verbe est tout autre chose, aux yeux du quatrième évangile, qu'une kénosis, une *inanitio*. Les observations de M. R. ne sauraient infirmer la signification de la doctrine johannique sur ce point caractéristique. (*Ouv. cité*, p. 46-47.)

saine et indépendante est forcée de convenir que la place attribuée à cette thèse par la théologie biblique ne répond nullement au rôle que lui assigne l'orthodoxie traditionnelle. Loin d'être le point de départ de la christologie scripturaire, la notion de la préexistence du Fils de Dieu est le *terminus ad quem* de la réflexion dogmatique de l'Eglise primitive. Dès lors, si la méthode pratiquée par la scolastique est contraire à la marche suivie par la foi, il n'est pas étonnant que le problème qui a sollicité la curiosité de l'école a été à peine effleuré par la pensée religieuse et théologique des auteurs sacrés. Ces considérations générales suffiraient à elles seules pour enlever à l'hétérodoxie moderne de la kénose le prestige dont elle s'entoure en se donnant comme divinement inspirée[1].

Cette prétention orgueilleuse échoue contre une seconde objection. Les adhérents de la théorie que j'essaye de combattre prennent le contre-pied de l'enseignement unanime du Nouveau Testament. Ils détournent nos regards du contenu clair et positif de la révélation de Dieu en Jésus-Christ pour les porter sur les attributs et les relations du *Deus absconditus*, sur des objets que l'Eternel n'a point *révélés* à la foi et qui se dérobent à l'expérience chrétienne[2]. Je n'insisterai pas sur le silence observé par Jésus dans le témoignage direct et habituel que nous ont conservé les synoptiques[3]. Je me borne à rappeler que les auteurs chez lesquels se rencontrent les déclarations les plus nombreuses et les plus précises touchant la préexistence du Fils de Dieu s'interdisent de sonder le mystère auquel s'élève leur méditation; l'intelligence de l'œuvre rédemptrice réalisée par le Christ est le centre de leur intérêt religieux et l'objectif de leur pensée théologique; l'auteur du quatrième Evangile lui-même, en appliquant à Jésus la notion du Logos, n'a emprunté cette idée

[1] L'usage que M. Bertrand fait à ce propos de *l'argumentum e silentio* semblera à bien des lecteurs passablement hasardé. *Ouv. cit.*, p. 202-203.

[2] J'ai essayé de préciser et de motiver ce reproche dans la seconde de mes études sur la méthode christologique. (*Revue de théologie*, 1885, voy. surtout p. 583-592.)

[3] Les observations contraires de M. Bertrand (p. 196) ne m'ont aucunement convaincu.

métaphysique à la spéculation contemporaine que pour la mettre au service de sa foi religieuse et de sa conscience chrétienne. Et la théorie qui renverse tous les termes de l'enseignement biblique, la théorie qui méconnaît le caractère dominant et l'inspiration permanente et générale de tout le Nouveau Testament, a le courage de revendiquer pour elle-même l'honneur d'être l'interprète fidèle et docile de la révélation !

Enfin les adeptes de l'idée de la kénose se séparent du point de vue biblique par une troisième inconséquence. Alors même que nos auteurs sacrés font des incursions dans le domaine de la spéculation, leur base d'opération se maintient sur le terrain éthique et religieux ; jamais ils n'opèrent avec les catégories physiques et métaphysiques de la substance, de l'essence, de l'être, avec les notions abstraites et vides de l'absolu saisi en lui-même ou du moi dépouillé de ses attributs. Nos modernes kénosistes ont une prédilection particulière pour ces termes et ces formules, je ne dis pas pour ces idées, parce que je suis incapable de découvrir les idées qui se cachent sous les mots employés par nos adversaires[1]. Il faut admettre cependant que

[1] Je me console de cette impuissance lorsque je vois l'un des philosophes les plus éminents de notre temps, un penseur auquel personne ne refusera la profondeur spéculative et la vigueur dialectique, opposer à la théorie de la kénose une fin de non-recevoir catégorique, enveloppée modestement dans un aveu qui est la meilleure des critiques : « Quant à critiquer à notre tour la doctrine du professeur Gess, nous ne le saurions, parce qu'il nous est impossible de l'entendre : une personne d'origine divine, dans un autre sens que nous (qui ne sommes pas d'origine divine suivant M. Godet, quoique de race divine, suivant nos traductions de saint Paul), une personne d'origine divine et dépouillée de la sainteté divine, un sujet dépouillé de tous les modes qui constituent son être divin, sont autant de mots dont nous ne pouvons rien tirer. Ne sachant ce qu'ils signifient, et doutant même qu'ils puissent signifier quoi que ce soit, il m'est impossible de dire s'ils sont ou non contradictoires ; mais je constate un vice profond, commun d'ailleurs à nombre de spéculations dogmatiques, dans l'opération de raisonner sur des termes qu'on avoue ne point entendre, absolument comme s'ils étaient compris. Nous avons une idée de la sainteté, nous n'avons aucune idée d'un sujet dépouillé de tous les modes qui constituent son être. Mais comme en fait l'habitude est dûment prise de tirer des conséquences de principes inintelligibles, et des conséquences de ces conséquences, nous ajouterons que toute doctrine qui

Thomasius, Gess et leurs disciples attachent à ces mots une signification qui leur est intelligible; ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que leur théorie, tout en ayant l'air de sauvegarder le développement humain et le caractère moral de Jésus, substitue à l'intérêt éthique et religieux de l'évangile l'idée de je ne sais quel processus métaphysique ou physique absolument étranger au christianisme. Ou bien le moi nu que pose la théorie de la kénose n'est qu'une abstraction vide de sens et un fantôme dépourvu de réalité[1], ou bien ce germe divin, déposé dans le sein de l'humanité, s'épanouissant graduellement dans l'homme Jésus, prenant conscience de lui-même sous une forme humaine tout en maintenant son identité divine, ce germe-là est éclos dans l'imagination de quelque gnostique, qui ne conçoit les réalités vivantes de la foi chrétienne que sous l'enveloppe des religions de la nature et sous le symbole des mythologies païennes.

Après cela je crois qu'il est inutile de passer en revue les variétés et les nuances qui distinguent les différentes modifications de la théorie de la kénose; il n'est que d'un intérêt médiocre de savoir si M. G. a reproduit fidèlement les idées de M. Godet, s'il se rapproche de Gess plus que de Thomasius, et si sa terminologie est parfaitement correcte et conséquente[2].

tend à faire imaginer quelque chose au-dessus de la sainteté renferme un danger manifeste pour la morale et, par conséquent, pour la religion.» (M. Secrétan, *Revue chrétienne*, 1884, N° 10, p. 620.) Voici la réponse de M. Godet à l'objection de M. Secrétan : « Disons... que l'être divin s'est réduit à l'état humain, en renonçant momentanément à son mode d'être divin, afin d'élever la race humaine à cet état divin qui est sa sublime destination. Si M. Secrétan ne sait ce que de telles paroles signifient et ne peut y attacher aucun sens, c'est tout simplement que la sagesse de saint Jean et de saint Paul, — ou plutôt celle de Dieu même dont voilà le plan, — surpasse celle de l'homme autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre. La comparaison est d'Esaïe LV, 8-9.» (*Revue chrétienne*, 10 décembre 1884, p. 758-759.)

[1] Lire les excellentes observations de M. Ehrhardt, *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, p, 128-129.

[2] M. Wennagel nous donne à entendre qu'il se rencontre des expressions dissonantes chez certains auteurs plus ou moins strictement rattachés à la *véritable kénose*. Il faut croire, d'après cela, qu'il y a différentes espèces

Pour se livrer à cette délicate et minutieuse opération, il faudrait être bien sûr de comprendre ce que les auteurs ont voulu dire, et le plus souvent je serais obligé de confesser mon impuissance radicale à saisir l'intention des écrivains ou la signification de leurs formules.

Deux remarques encore, et je laisse la kénose.

Ma première observation porte sur les origines et les antécédents historiques de la fameuse théorie ; la seconde en motivera l'insuffisance religieuse et dogmatique.

Pour justifier et recommander la solution kénosiste, on a souvent répété qu'elle n'est pas une invention de la théologie moderne. Peut-être, mais à coup sûr elle n'est ni conforme à l'ensemble des données bibliques, ni en harmonie avec la tradition de l'Eglise chrétienne. Faut-il lui chercher des ancêtres[1] ? On ne les trouvera ni parmi les Pères de l'Eglise, ni parmi les Réformateurs. Les gnostiques valentiniens et quelques disciples d'Apollinaire semblent avoir enseigné quelque chose d'approchant. Au XVIe siècle, Schwenkfeld, un enfant perdu de la réforme mystique, et Menno Simons, l'un des chefs de l'anabaptisme, peuvent être considérés comme les précurseurs de Thomasius et de Gess. Plusieurs anciens théologiens réformés ont accidentellement émis des opinions voisines de celles qui ont fait fortune dans les rangs de la théologie moderne, et l'on rencontre aussi chez Zinzendorf quelques passages qui pourraient au besoin servir de *dicta probantia* à l'appui de la kénose. Voulez-vous d'autres preuves encore, des preuves

de kénose, et il n'est pas facile de trouver laquelle est la vraie. (*La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose*, Strasbourg, 1883, p. 57.)— Sur les variations qu'a subies la pensée de THOMASIUS lui-même, voy. DORNER, *System der christlichen Glaubenslehre*, Berlin 1881, Bd II, 1, 369-371.

[1] Lire, sur ce point, des renseignements curieux quoique encore très incomplets chez SCHNECKENBURGER, *Zur kirchlichen Christologie*, 2 Aufl. 1861, Beilage, S. 196 sq. ; DORNER, *Die Lehre von der Person Christi*. Bd. II, S. 625 sq.; M. H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, pg. 279-282. Le créateur de la théorie kénotique dans sa forme moderne est LIEBNER qui l'a développée dans son ouvrage resté inachevé, *Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt*, 1849.

plus décisives de l'origine suspecte, lâchons le mot, du caractère hétérodoxe et hérétique de la kénose? Elles nous sont fournies par les réformateurs et les symboles des églises protestantes[1]. Ils ont clairement et fortement condamné l'*horribilis et blasphema interpretatio*, l'*impia doctrina*, d'après laquelle le Fils de Dieu, en s'incarnant, se serait dépouillé de ses attributs divins qu'il aurait reconquis par la résurrection et l'exaltation céleste[2]. Il faut bien qu'en présence de pareilles déclarations les adeptes de la kénose se résignent à se voir ranger parmi les fauteurs d'opinions sectaires et qu'ils renoncent à l'honneur et à la prétention de continuer la tradition réformatrice de l'Eglise protestante. Cette enquête ouverte sur l'extrait de naissance de la fameuse théorie ouvrira-t-elle les yeux à nos adversaires et les amènera-t-elle à résipiscence? Cela n'est guère probable, hélas! Peut être se prendront-ils

[1] En particulier de l'église luthérienne. De là aussi les protestations d'un grand nombre de théologiens de l'orthodoxie confessionnelle. Broemel, *Was lehrt Professor Thomasius von der Person Christi im Stand der Erniedrigung?* Schwerin 1857; Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, Bd. IV, 1, 371.

[2] Voyez par exemple un sermon de Luther pour le premier dimanche après la fête de l'Epiphanie, sur Luc II, 41-52, prononcé en 1534. (E. A². IV, 232-242.) Cf. surt. *Formula Concordiae*, Epitome Art. VIII, § 39 (Edit. Hase, pag. 612): Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi (Matth. XXVIII, 18): Mihi data est omnis potestas in coelo et in terra, horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et adscensione ad cœlos iterum restituta fuerit omnis potestas in cœlo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum divinitatem, deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba Testamenti Christi falsa explicatione pervertuntur: verum etiam dudum damnatæ Arianæ hæresi via de novo sternitur, ut tandem æterna Christi divinitas negetur, et Christus totus, quantus quantus est, una cum salute nostra amittatur, nisi huic impiæ doctrinæ ex solidis verbis Dei et fidei nostræ catholicæ fundamentis constanter contradicatur. Cf. *Form. Concord*, Solida declaratio, Art. VIII, § 49 (Ed. Hase 773): Quantum ergo ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso nulla sit (ut Jacobus I, 17 testatur) transmutatio, divinæ Christi naturæ per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se, vel per se, neque diminuta neque aucta est.

d'un plus fort amour pour la pauvre persécutée, et la commisération s'ajoutant à l'enthousiasme, ils se feront les champions trois fois plus ardents et plus fidèles de la kénose honnie et découronnée.

Cette fidélité, dirai-je, ou cette obstination n'aurait pas d'inconvénients et serait parfaitement inoffensive si l'essai de solution kénosiste était considéré par ses inventeurs et ses apôtres comme une simple hypothèse théologique, aussi discutable que les explications métaphysiques proposées dans le cours des siècles pour constituer le dogme christologique [1]. Malheureusement la théorie de la kénosis est beaucoup moins innocente qu'elle en a l'air; transformée en dogme, elle ne répond nullement au postulat religieux de la conscience chrétienne et de la piété évangélique.

Et d'abord, le docétisme dont souffre la christologie traditionnelle des anciens conciles n'est ici vaincu qu'en apparence ; l'existence du Jésus de la kénosis n'est pas moins inconcevable que celle du Christ de l'Eglise. Le moi identique du Logos éternel et du Fils de l'Homme terrestre est une abstraction impossible à penser ; veut-on essayer de le saisir, il s'évanouit et se résout en une formule vide de sens. Aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs théologiens de l'école aient formulé le problème d'une manière différente. Ils parlent d'un germe divin qui s'est développé dans une forme d'existence humaine. Si je ne me trompe, nous voilà retombés dans l'hérésie d'Apollinaire, laquelle n'est autre chose qu'une édition légèrement modifiée de l'ancien docétisme : ce Christ qui, par delà sa conscience humaine, recèle dans les obscures profondeurs de son être un substratum divin, un moi céleste à l'état latent, une virtualité qui est la seconde personne de la Trinité, ce Christ là n'est pas véritablement et pleinement homme ; il n'a de l'humanité que la forme extérieure et l'apparence sensible ; c'est un étranger à notre race, et il n'est pas vrai qu'il a été fait semblable à nous en toutes choses, hormis le péché.

D'autre part, la doctrine de la kénose, dans ses différentes

[1] Tel est, comme on l'a vu plus haut, le point de vue de MM. Recolin et Bertrand.

modifications, ne prend pas franchement au sérieux la divinité du Christ. Je sais bien que les adhérents de la théorie kénosiste affirment qu'ils maintiennent intégralement « la déité » du Fils de Dieu : n'enseignent-ils pas sa préexistence personnelle et éternelle ? Il n'en est pas moins vrai que cette déité qui s'anéantit au point d'être une simple possibilité métaphysique, l'identité abstraite du moi céleste et du moi terrestre, la puissance qui n'est pas encore réalisée en acte, que sais-je ? quelque chose de plus insaisissable encore, cette déité-là a bien l'air d'une fiction dogmatique, à laquelle manquent la vie, le mouvement et l'être. Sans doute les formules imaginées par les dogmaticiens de ce camp sont infiniment différentes, et il serait vraisemblablement possible d'en découvrir une qui sonnerait mieux à l'oreille et peut-être au cœur ; mais cet anéantissement de la divinité dépourvue de tout contenu positif et de toute action vivante, ne répond pas à l'intérêt religieux qui doit rencontrer son expression dans le dogme christologique. Ne voyez-vous pas que votre solution supprime, de fait, l'un des termes du problème, puisque vous éliminez le divin actuel et présent, agissant et vivant dans la personnalité terrestre et historique du Sauveur ? Non, la divinité seule accessible à la foi chrétienne et à l'expérience religieuse n'est pas absente de la vie ou de la conscience du Christ que nous révèlent les Evangiles ; elle n'est pas non plus latente au fond de son âme et derrière les manifestations de son humanité ; elle inspire et elle domine la personne et l'œuvre de Celui qui a pu dire : « Celui qui m'a vu a vu le Père ! » Le Père, c'est-à-dire l'amour qui se donne, la grâce qui sauve, la miséricorde qui guérit, pardonne et relève, le Père, qui seul connaît le Fils et seul est connu de lui, le Père est toujours avec Celui qu'il a envoyé, il habite en lui, par son esprit qu'il lui a communiqué sans mesure, il veut que nous ayons communion avec lui comme il est lui-même un avec son Christ. Voilà le témoignage religieux dont notre conscience a besoin et qui rencontre un écho au plus profond de notre cœur ! Voilà l'affirmation bienheureuse de la conscience chrétienne qui a trouvé Dieu en Jésus-Christ et qui ne veut pas d'autre Dieu que celui que le

Fils lui a « montré » ! Voilà la vérité simple et sublime que l'humble fidèle, le chrétien croyant et fervent saisit et embrasse par delà les formules inintelligibles d'une spéculation surannée ou d'une métaphysique d'invention moderne ! Gardons-nous de voiler ou d'affaiblir cet Evangile qui renferme la seule chose nécessaire ! Ne le cachons pas aux yeux et à la piété de nos frères en l'enveloppant dans le linceul de nos explications obscures et de nos théories scolastiques. Toute doctrine qui ne met pas en pleine lumière les vivantes réalités de la foi, les révélations morales et religieuses qui tombent sous l'œil de la conscience, les *loci salutares* retrouvés par nos réformateurs, s'éloigne de la voie royale et droite que nous a tracée l'Evangile. Si donc nous nous élevons contre une christologie qui mêle ses hypothèses et ses abstractions aux intérêts féconds et pratiques de la religion et de la morale, c'est bien moins à cause des difficultés qu'elle soulève au nom de la raison qu'à cause du danger qu'elle fait courir à la foi et à la piété.

III

Les ouvrages que nous essayons de caractériser ne nous laissent plus grand'chose à dire sur le dogme christologique. Une fois qu'à l'aide de textes bibliques et d'arguments dogmatiques ils ont établi la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, leur christologie a accompli sa tâche ; le contenu en est épuisé ; le travail dogmatique se réduit à démontrer que le Fils de Dieu a préexisté éternellement, qu'il s'est incarné, qu'il a revêtu notre nature et qu'il est devenu véritablement homme. Tout ce qui reste, tout ce qu'il importe après cela de connaître et de croire, rentre à vrai dire dans la doctrine de l'œuvre du Sauveur. La christologie, ainsi disjointe de la sotériologie, est d'une pauvreté désespérante ; elle ne renferme que quelques renseignements plus ou moins abstraits sur les attributs du Logos divin ou la nature du Jésus terrestre. Cette incurable stérilité de l'exposition doctrinale qui s'agite dans des discussions purement formelles, n'est-elle pas une condam-

nation décisive de la méthode traditionnelle ? La personne du Christ envisagée en elle-même et isolée de son œuvre, se trouve placée en dehors et au delà de toute observation concrète, de toute connaissance expérimentale ; bien plus, affranchie de toute relation avec nous et reléguée dans la sphère inaccessible de l'être pur, elle cesse d'avoir pour notre foi un intérêt religieux et une valeur dogmatique, car elle ne nous touche véritablement que par ce qu'elle a fait pour nous.

Le *Manuel* de M. Arnaud et l'*Exposition* de M. Gretillat apportent à ces remarques la justification la plus complète et la plus péremptoire. Quelles données christologiques trouvons-nous, dans le premier ouvrage, entre le chapitre sur la Trinité et celui qui est consacré à la Rédemption ? Quelques pages sur les noms et titres de Jésus-Christ, puis sur le Fils de l'Homme et l'incarnation. Ce dernier sujet rentre encore dans la partie spéculative et métaphysique du problème ; quant à la nomenclature des différentes « appellations » qui, dans l'Ecriture sainte, sont décernées au Christ, elle n'a de valeur qu'à la condition qu'on développe et qu'on explique la signification de chacun des titres mentionnés par l'auteur. C'est bien peu assurément pour combler la lacune laissée par une méthode qui, en étudiant la personne du Sauveur, commence par faire abstraction de l'œuvre du salut !

M. Gretillat paraît avoir mieux senti le vide creusé par la théologie traditionnelle autour du Christ de la métaphysique. Ce vide, il essaye de le remplir en nous donnant un chapitre intitulé : « Des déterminations de la nature humaine de Christ dans son existence temporelle[1]. » L'auteur examine d'abord les rapports du Christ et de l'humanité ; la nature humaine du Christ est à la fois semblable à l'humanité générale par certains éléments[2], et distincte de l'humanité empirique par un carac-

[1] P. 199-258.

[2] Pt. 200-208 : Les principaux caractères communs à Christ et à l'humanité générale peuvent se résumer dans les suivants : la relativité, la perfectibilité, la corporalité, la solidarité spécifique, la passibilité, la faillibilité.

tère absolument propre à elle de normalité absolue[1]. Le premier de ces deux paragraphes n'enrichit en rien la notion d'humanité déjà établie précédemment et appliquée à la personne du Christ; le second est dépourvu de toute valeur probante, parce qu'il est impossible d'arriver à la conviction de la sainteté de Jésus sans connaître encore la portée et le caractère de son œuvre. Les pages qui suivent sont employées à décrire les degrés successifs de la nature humaine du Christ. Le dogmaticien suit le cours de la vie de Jésus, et il la prolonge par delà l'existence terrestre pour s'élever jusqu'à la résurrection, l'ascension et la parousie.

A première vue, cet aperçu de la vie historique de Jésus répond aux exigences de la dogmatique contemporaine qui, en élaborant le dogme christologique, a besoin de prendre pied sur le sol de l'histoire de peur de substituer au Christ des Evangiles un fantôme spéculatif ou mystique. Cependant la prévention favorable que l'entreprise de M. G. avait fait naître d'abord s'évanouit rapidement à la lumière d'un examen plus sérieux.

L'auteur ne borne pas son ambition à évoquer devant nous l'image simple et sublime qui a projeté son ineffaçable empreinte dans l'âme des premières générations chrétiennes. Il commence par construire un cadre très artificiel, dans lequel il enchâsse une série de faits empruntés à la tradition évangélique et choisis sous l'empire de préoccupations dogmatiques et théosophiques[2].

De même que M. G. a réussi à faire entrer dans la trame de

[1] P. 208-217: l'exemption du péché qui a pour corollaire l'exemption de l'erreur.

[2] L'auteur distingue trois degrés successifs dans le développement de la nature humaine de Christ: 1° La période de formation de la nature humaine de Christ, son état psychique, s'ouvre par la naissance, se résume dans le fait caractéristique de la circoncision, et rencontre la réalisation phénoménale de son idée (*sic*) dans le premier séjour de Jésus au temple. 2° La période de consécration de la nature humaine de Christ, ou état psychico-pneumatique, s'ouvre par le baptême d'esprit, se résume dans la tentation messianique et atteint son point culminant dans la transfiguration. 3° La période de glorification de la nature humaine de Christ ou état pneumatique, s'ouvre par la descente aux enfers, trouve

son exposition dogmatique toute l'histoire du peuple d'Israël et tous les documents de la littérature hébraïque, ainsi il fait de la vie de Jésus un chapitre du dogme christologique. Il est facile de montrer les graves inconvénients que présente une méthode qui ne sait pas faire le départ entre les problèmes de la critique historique et les vérités de la doctrine chrétienne. Ces inconvénients sont particulièrement sensibles dans la présente étude sur « les degrés successifs de la nature humaine de Christ. » A lire les développements de M. G., on pourrait croire que chacun des faits de la vie de Jésus a un intérêt religieux et, par conséquent, une importance dogmatique. La circoncision de Jésus, « son premier séjour dans le temple, » la transfiguration, sont, aux yeux de l'auteur, des éléments intégrants du dogme christologique. Ils viennent prendre leur place, dans la chaîne des traditions évangéliques, entre la naissance miraculeuse de Jésus, sa passion, sa résurrection. A ce compte, on serait tenté d'admettre qu'il y a identité foncière entre la science historique qui étudie la vie de Jésus et la théologie systématique qui traite de la personne et de l'œuvre du Christ.

Est-ce bien là le fond de la pensée de M. G. ? Sa méthode nous force à répondre affirmativement. Mais la pratique montre combien une théorie pareille est inadmissible et sur quelle pente rapide elle mènerait aux conséquences les plus absurdes. En dépit de toutes les préventions dogmatiques, personne ne soutiendra que tous les faits de l'histoire de Jésus de Nazareth ont indifféremment droit de cité dans la dogmatique

l'expression de son essence spirituelle dans l'effusion du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte, et s'élève au fait culminant de l'ascension. Notons enfin que chacune de ces trois périodes est close par un fait qui fraie en même temps les voies à la suivante : la période de formation, par le baptême d'eau ; la période de consécration, par la mort ; et la période de glorification, par la parousie. » — N'est-ce pas là un chef-d'œuvre d'ingéniosité savante ? N'appliquons pas les procédés indiscrets d'une critique difficultueuse à l'ordonnance symétrique de cette spirituelle construction. Essayons plutôt de ressentir par sympathie quelque chose du plaisir que l'auteur a dû éprouver en combinant avec cet art consommé les pièces respectives de son histoire psychico-pneumatique.

chrétienne. Comment M. G. oserait-il affirmer que la circoncision de Jésus ou « son premier séjour dans le temple » sont aussi importants que la mort du Christ sur la croix? Il a beau faire les efforts les plus ingénieux pour canoniser, dans son ensemble et ses détails, le développement de la vie historique de Jésus; il a beau transformer en dogmes les faits isolés et les actes particuliers de la carrière messianique du Christ. Cette tentative échoue fatalement contre un insurmontable obstacle, je veux dire la résistance de la conscience chrétienne qui fait instinctivement un triage dans la tradition évangélique. Il est une série de récits qui lui sont indifférents; il y a, par contre, des faits qu'elle distingue, qu'elle place au-dessus des autres, auxquels elle attribue une valeur capitale et décisive.

La dogmatique chrétienne ne procède pas autrement. Il suit de là que la tâche du dogmaticien ne saurait consister à enregistrer complètement et scrupuleusement les histoires rapportées par nos évangiles. Ce qui importe à la dogmatique, ce n'est pas la constatation matérielle et extérieure des faits, c'est leur signification religieuse et morale. Il ne suffit pas de les considérer en eux-mêmes et d'établir leur réalité documentaire, il faut les envisager relativement à nous et déterminer leur efficacité pratique.

Est-ce sa notion de l'inspiration absolue du Nouveau Testament qui a empêché M. G. d'aborder le problème, dont nous venons d'indiquer les termes? Cela ne me paraît pas douteux. Un coup d'œil sur les débats de la théologie actuelle aurait pu l'avertir cependant de la gravité de cette question et de la nécessité d'y répondre. Il ne s'agit pas ici d'une théorie plus ou moins abstraite, d'une discussion purement académique, ou d'une hypothèse éclose dans le cerveau de quelque théologien isolé. Non, le développement extraordinaire des études historiques, l'importance qu'ont prise les recherches sur la vie de Jésus, la multiplicité des problèmes que soulèvent la critique des documents et la critique des faits, la science elle-même met le dogmaticien en demeure de se prononcer. N'y a-t-il aucun lien de solidarité entre les travaux historiques concernant la vie de Jésus et l'intérêt religieux qui s'attache à

la personne et à l'œuvre du Christ? Si la solidarité existe, est-il possible de maintenir les intérêts de la foi en face des exigences de la science? Si la solidarité n'existe pas, est-il possible de tracer une ligne de démarcation entre le domaine qui relève de la science et la sphère où règne la foi? C'est là assurément un problème dont l'actualité pratique s'impose à quiconque n'entend pas sacrifier la vérité historique et tient avec non moins d'énergie à sauvegarder la vérité religieuse [1].

Ainsi formulée, la question s'élargit aussitôt et finit par se résoudre en un problème général qui touche aux principes les plus essentiels et les plus élevés de la théologie chrétienne. Quelle est la signification ou la valeur de l'élément historique dans la religion chrétienne? Quel est, en particulier, le rôle de la personnalité historique de Jésus, je ne dis pas dans le développement du christianisme, mais dans le sanctuaire de la vie chrétienne? Y a-t-il lieu de distinguer entre le principe spirituel de la religion du Christ et l'apparition concrète de la personne de Jésus? Toutes ces questions agitent aujourd'hui la christologie dogmatique, et il n'est pas permis de les ignorer. On peut hésiter entre les solutions proposées, on peut se mettre à chercher une solution nouvelle, mais il faut marquer la position qu'on a choisie: refuser de prendre un parti au milieu de ces débats, c'est se condamner à « courir à l'aventure et à frapper dans le vide. » (1 Cor. IX, 26.)

Si M. G. n'avait pas une prédilection exclusive pour la tractation scolastique et abstraite des sujets dogmatiques, s'il dédaignait moins la méthode historique, s'il voulait s'inspirer davantage de l'étude du passé, il trouverait sans doute dans les écrits de nos réformateurs les éléments précieux, sinon complets, d'une réponse à la question soulevée ici. Cette réponse nous est fournie par la notion protestante de la foi, à la fois connexe et distincte de la croyance historique. *Non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiæ: Re-*

[1] Cf. M. H. Schultz, *Der christliche Glaube an Jesus und die geschichtliche Frage des Lebens Jesu* (Wissenschaftliche Vorträge überReligionsfragen) Francfurt a. M., 1878.

missionem peccatorum. Ad hunc articulum referri cætera oportet[1]. Si je ne me trompe, ces sages et fortes paroles renferment la clef de toutes les difficultés. Elles condamnent à la fois les spéculatifs qui font évanouir en idées abstraites les réalités positives de la révélation chrétienne, et les prétendus orthodoxes[2], qui identifient la *fides historica* et la *fides salvifica*; elles indiquent aussi le critérium qui sert à faire le départ entre les faits contingents de l'histoire évangélique et les facteurs constitutifs de la doctrine chrétienne. *Ad hunc articulum referri cætera oportet :* telle est la mesure qu'il convient d'appliquer à la tradition historique de la vie de Jésus pour en tirer les éléments qui ont une valeur permanente pour la foi chrétienne. Qu'on pousse les recherches dans cette direction, qu'on tire résolument les conséquences du principe énoncé par Mélanchton, et l'on ne risquera pas de s'égarer dans le dédale des récits contenus dans nos évangiles. Que si, au contraire, l'on abandonne la voie tracée par les initiateurs de notre théologie protestante, si l'on oublie que l'intérêt religieux et moral doit être l'objectif constant et l'âme inspiratrice de la christologie, la dogmatique ne réussira point à constituer un dogme fécond et viable. La christologie sera perpétuellement menacée d'un double danger : tantôt elle se perdra dans les subtilités purement formelles d'une métaphysique stérile et

[1] Melanchton, *Apolog. Confess. augustanæ.* Art. II (de justificatione) § 51. Cf. *Conf. august.* Art. XX, § 23. Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significat tantum historiæ notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem, quæ credit non tantum historiam sed etiam *effectum historiae*, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. Ibid. § 26. *Apolog.* II, 48; III, 216. — C'est de ce point de vue que M. Lipsius a esquissé sa magistrale étude *sur la signification de l'élément historique dans la religion chrétienne* (Protest. Kirchen-Zeitung, 1881, Num. 43 et 44.). Cf. aussi M. Herrmann, *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?* Halle, 1884. Voy. enfin l'opuscule de M. Hase (le fils de l'historien), *Die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion*, 1874.

[2] Si l'orthodoxie dépend de l'accord des doctrines avec les idées maîtresses de la Réforme, il est bien évident que la notion courante de la foi ne mérite en aucune façon l'épithète d'orthodoxe.

surannée, tantôt elle se réduira à un agrégat de notices historiques dépourvues de toute valeur religieuse et de toute autorité dogmatique. Le plus souvent elle donnera à la fois dans les deux errements : pour ranimer les abstractions de sa spéculation transcendante, elle empruntera à l'histoire évangélique quelques traits et quelques couleurs, mais elle ne réussira pas à faire monter une sève régénérante et rénovatrice dans un corps dont la vie s'est retirée. « Les dogmes ressemblent alors à ces vieilles armures de nos musées qui, dressées contre la muraille, dessinent encore la forme d'un guerrier d'autrefois. Heurtez-les ; elles sont vides et sonnent creux [1]. »

[1] M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution*, Paris 1889, p. 10.

FAITS DIVERS

Nécrologe de 1890.

Bost, Jean-Augustin, le 20 juillet, à 75 ans, à Genève ; pasteur et publiciste, auteur d'un Dictionnaire de la Bible, d'une traduction du Manuel de la Bible, d'Angus, de conférences sur l'époque des Maccabées, de Souvenirs d'Orient, d'un Dictionnaire d'histoire ecclésiastique, etc.

Corbière, Philippe, à la fin d'avril, à 83 ans, à Montpellier, après un ministère de près de 50 années. Auteur de nombreuses publications, la plupart historiques, et de quelques traductions de l'allemand.

Delitzsch, Franz, le 4 mars, à 77 ans, à Leipzig; successivement professeur à Rostock, Erlangen et Leipzig; hébraïsant et exégète de premier ordre, ayant marqué principalement par ses commentaires sur la Genèse, les Psaumes, les livres salomoniques, Job, Esaïe, sa traduction du Nouveau Testament en hébreu et par une série d'articles de revue sur la critique du Pentateuque. On vient de publier les lettres qu'il échangea de 1859 à 1863 avec son éminent collègue von Hoffmann, à l'occasion du « Schriftbeweis » de ce dernier.

Döllinger, Ignace, le 10 janvier, à 91 ans, à Munich, où il était professeur d'histoire ecclésiastique depuis 1827 et, dès 1870, président de l'Académie des sciences ; le plus grand théologien catholique de la seconde moitié de ce siècle; excommunié après le concile du Vatican pour n'avoir pas voulu souiller sa vieillesse par un mensonge.

Durand, Louis, le 25 juin, à 73 ans, à Lausanne ; professeur de théologie systématique à l'Académie de cette ville, après

avoir été pasteur en France et à Vevey. Il laisse, entre autres travaux, diverses publications dogmatiques et catéchétiques, mais s'est intéressé principalement aux questions d'église.

Ebert, Adolf, le 1er juillet, à 70 ans, à Leipzig où il était dès 1862 professeur de langues romanes. Connu surtout des théologiens par son Histoire générale de la littérature au moyen âge.

Füller, J.-C., mort au mois de juillet, à 62 ans, à Merkendorf (Franconie); s'est fait connaître par des travaux sur Daniel et sur l'Apocalypse, et par sa collaboration au *Bibelwerk* de Grau.

Gagnebin, Ferd.-Henri, le 15 janvier, à 73 ans, à Neuchâtel; pasteur de l'église wallonne d'Amsterdam de 1857 à 1889; il s'est livré à de nombreux travaux historiques sur le refuge protestant, les églises wallonnes et celle de Neuchâtel.

Gerok, Carl von, le 14 janvier, à 75 ans, à Stuttgardt, prélat wurtembergeois; poète, prédicateur et exégète du Nouveau Testament.

Gildemeister, Jean, le 11 mars, à 78 ans, à Bonn où il était professeur de langues orientales, après avoir occupé la même chaire à Marbourg; collaborateur à la Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine.

Hase, Carl, le 3 janvier, à 89 ans, à Iéna, comme professeur émérite; le nestor bien connu de l'historiographie ecclésiastique protestante.

Hergenröther, Joseph, le 3 octobre, à 66 ans, dans l'abbaye de Mehrerau (lac de Constance); cardinal et préfet des archives du saint-siège depuis 1879; précédemment professeur de droit canon et d'histoire ecclésiastique à Wurzbourg. S'est fait connaître par plusieurs ouvrages historiques, mais surtout comme défenseur résolu du dogme de l'infaillibilité papale.

Himpel, le 18 février, à 69 ans, à Tubingue où il professait la théologie catholique; directeur d'une revue trimestrielle justement appréciée.

Jundt, Auguste, le 17 août, à 42 ans, à Versailles; maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris.

Il avait fait de l'étude des mystiques du moyen âge sa spécialité et travaillait à un manuel d'histoire ecclésiastique.

Kurtz, Jean-Henri, le 26 avril, à Marbourg, à 81 ans, professeur émérite de la faculté luthérienne de Dorpat ; il s'était occupé en première ligne de l'Ancien Testament, pour se tourner ensuite du côté de l'histoire de l'Eglise. Ses manuels sur cette discipline ainsi que sur l'histoire biblique ont eu un rare succès.

Liddon, Henry-Parry, le 9 septembre, à 61 ans, à Weston-sur-mer. Fils d'un dissident unitaire, il se rattacha à l'école de Pusey et, après avoir été professeur d'exégèse à Oxford, devint chanoine de la cathédrale de Saint-Paul à Londres. Il fut le prédicateur le plus distingué de la haute église. Ses conférences apologétiques sur la divinité de Jésus-Christ ont eu jusqu'à douze éditions[1].

Mangold, Wilh.-Jules, le 1er mars, à 65 ans; professeur d'exégèse du Nouveau Testament à Marbourg, puis à Bonn, il s'est occupé spécialement de l'épître aux Romains et a réédité l'Introduction de Bleek au Nouveau Testament.

Moufang, Christophe, le 27 février, à 83 ans, comme chanoine du dôme de Mayence. D'abord l'adversaire du dogme de l'infaillibilité, il ne tarda pas à s'y soumettre et devint, surtout par le journal « le Catholique », l'un des chefs du parti ultramontain en Allemagne.

Müller, Wilhelm, le 4 janvier, à 78 ans, à Göttingue où il était professeur de langues germaniques. Son ouvrage capital est un Dictionnaire du moyen haut-allemand, mais il a bien mérité de l'histoire des religions par son Système de l'ancienne religion germanique et sa mythologie de la légende héroïque allemande.

Newman, John-Henry, le 11 août, dans sa 90e année, à Londres. Pasteur et professeur à Oxford, il fut en 1833 le fondateur du « tractarianisme, » entra dans l'Eglise romaine en

[1] Au nécrologe de 1889 ajoutez: *Lightfoot*, Joseph, professeur à Cambridge, puis évêque de Durham, le savant commentateur des épîtres de saint Paul et un des reviseurs de la version anglaise de la Bible ; mort à Bournemouth, le 21 décembre, dans sa 62e année.

1845, fut en 1854 recteur de l'université catholique de Dublin, se rallia après 1870 au dogme de l'infaillibilité et en fut récompensé en 1879 par le cardinalat. De ses ouvrages de polémique et d'édification plusieurs ont été traduits en français.

Riggenbach, Jean, le 5 septembre, à 72 ans, à Bâle. D'abord hégélien comme son beau-frère Biedermann, il était revenu à l'orthodoxie lorsqu'il prit possession, dans l'université de sa ville natale, de la chaire occupée avant lui par de Wette et par Schenkel. Son ouvrage le plus connu est la Vie du Seigneur Jésus; il s'est occupé aussi de l'hymnologie réformée et a consacré les douze dernières années de sa vie à la société bâloise des Missons. Il était un des rédacteurs du « Kirchenfreund, » organe de l'évangélisme suisse.

Sardinoux, Pierre-Auguste, le 2 février, à 81 ans, à Faugères (Hérault); professeur à Montauban de 1847 à 1875 et doyen honoraire de cette faculté. Il s'est fait connaître d'abord par un commentaire sur les Galates, puis par divers ouvrages traduits de l'allemand et sa collaboration à la Revue de Montauban.

Schramm, le 7 février, à Brême, où il était prédicateur du dôme et s'était fait, par la parole et la plume, un des champions du libéralisme le plus avancé.

Sepp, Christian, dans le courant de mai, à 70 ans, à Wyk-am-Zée, prédicateur baptiste à Leyde, auteur de travaux très distingués sur l'histoire de l'église et de la théologie néerlandaises.

Spir, A, le 26 mars, à 53 ans, à Genève; penseur d'origine russe, qui a tenté de renouveler la philosophie kantienne dans plusieurs ouvrages publiés la plupart en allemand; une Esquisse de philosophie de sa façon a paru à Paris en 1887.

Thorbecke, H., le 5 janvier, à 52 ans, à Mannheim; professeur à Halle, orientaliste de grand mérite.

Usteri, J.-Martin, le 4 juin, à 42 ans, à Erlangen où il venait de s'installer comme professeur du dogme réformé, après avoir été pasteur près de Zurich et privat docent dans la faculté de théologie de cette ville. Il restera de lui des études remarquables sur Zwingli et un bon commentaire sur la première épître de saint Pierre.

Viguié, Ariste, le 27 novembre, à 63 ans, à Paris. Pasteur à Nîmes de 1853 à 1879, puis professeur de théologie pratique à la faculté protestante, et pasteur auxiliaire à l'Oratoire de Paris, il laisse, outre un grand nombre de discours, de conférences et de rapports sur les sujets les plus divers, deux volumes de sermons et sa belle thèse de doctorat sur l'Histoire de l'apologétique dans l'Eglise réformée.

Vogel, Albrecht, le 11 septembre, à 68 ans, à Vienne en Autriche; professeur d'histoire ecclésiastique dans la faculté de théologie protestante de cette ville; auteur de plusieurs savantes monographies historiques.

Wagenmann, Jules, le 27 août, à 66 ans, à Göttingue, où il professait depuis près de 30 ans. Historien très érudit, il fut une des chevilles ouvrières des anciens « Jahrbücher für deutsche Theologie. »

Wylie, James-Aitken, le 1er mai, à 81 ans, à Edimbourg; journaliste religieux et controversiste antiromain d'une grande fécondité.

Cette liste funèbre serait trop incomplète si nous n'y ajoutions les noms de deux femmes qui occuperont une place plus ou moins marquante dans l'histoire ecclésiastique de ce siècle, savoir Mme Coralie *Armengaud* née *Hinsch*, la prophétesse de la petite église évangélique de Cette, auteur d'un Recueil de lettres pastorales, décédée à Nîmes le 14 juillet, à l'âge de 89 ans; et Mme Will. *Booth*, l'épouse du général et la mère de la maréchale de l'Armée du Salut, morte le 4 octobre, à Clacton-sur-mer (Essex) dans sa 62me année. De nombreux traités sont émanés d'elle et elle passait pour être l'âme de toute cette levée de boucliers.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Sous ce titre paraît depuis la présente année, chez J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), à Fribourg en Brisgau, une revue bimestrielle sous la direction de M. *J. Gottschick*, professeur de théologie à Giessen, et avec le concours de MM. *Harnack*,

à Berlin ; *W. Herrmann*, à Marbourg ; *J. Kaftan*, à Berlin ; *M. Reischle*, à Stuttgardt, et *K. Sell*, à Darmstadt[1].

Cette nouvelle revue aspire à être autre chose et mieux qu'une revue théologique de plus. A côté des périodiques qui ouvrent leurs colonnes aux questions du jour et servent d'organe plus ou moins avoué à tel ou tel parti dogmatique ou ecclésiastique, et à côté des recueils destinés à recevoir des travaux d'érudition ou des recherches de détail de toute nature et de toute tendance, elle désire se faire une place à part en répondant à un besoin à la fois scientifique et pratique.

Les hommes qui se sont mis à la tête de l'entreprise se proposent de prendre au sérieux et d'appliquer en fait le principe si souvent proclamé en théorie : que la théologie est là pour le service de l'Eglise, tout comme aussi l'Eglise ne saurait se passer des services de la théologie. Ils se sont associés, nous dit l'un d'entre eux, « dans le sentiment que c'est un devoir envers l'Eglise de créer un organe qui, tout en reconnaissant sans réserve les droits de l'investigation historique, se donne pour mission de montrer que la vérité historique, comme toute vérité, doit servir les intérêts de l'Eglise de Dieu, et que la foi selon la Parole de Dieu, telle que Luther nous l'a enseignée, a le pouvoir de vaincre le monde, y compris le monde dans l'Eglise. »

Se plaçant franchement sur le terrain de la foi à la révélation historique de Dieu en Christ, la nouvelle *Zeitschrift* publiera donc des travaux se rapportant directement aux questions vitales et propres à contribuer au succès de l'activité pratique, spécialement à celui de la prédication de l'Evangile. Elle se donnera pour tâche de travailler pour sa part à lever les difficultés qui pèsent de nos jours sur l'Eglise évangélique et sur le ministère qui s'y exerce.

« Les formes doctrinales traditionnelles, lisons-nous dans le prospectus, se décomposent et tombent en ruine par suite des progrès incessants de l'intelligence historique, soit de l'Ecriture, soit du développement de l'Eglise, et par le fait que les

[1] Prix : 6 marcs pour les 6 livraisons, de 5 à 6 feuilles d'impression chacune.

conditions dans lesquelles ces anciennes formes avaient pris naissance ne sont plus celles de notre époque, qu'elles sont devenues étrangères à l'état actuel des esprits. Par là la foi elle-même est mise en péril, elle qui semblait ne faire qu'un avec ces formes-là, mais qui, bien loin de leur être identique, n'y avait pas même trouvé son expression distincte et adéquate. Cela étant, la tâche de *Théologie et Eglise* sera de concourir au travail qui a pour but de procurer à la foi évangélique, remise en lumière par la Réformation, cette forme didactique vraiment adéquate dont la pratique ecclésiastique en particulier ne saurait se passer et de fournir la preuve, non seulement en gros mais dans le détail, que l'étude de l'Ecriture et de l'évolution ecclésiastique, pour être faite selon les principes de la science historique, n'est rien moins que préjudiciable à la foi et à l'Eglise, qu'elle leur est au contraire indispensable et salutaire. »

Le sentiment de l'urgence d'un semblable travail s'impose toujours plus généralement. Aussi bon nombre de théologiens de différentes nuances ont-ils promis leur appui et leur collaboration. Il en résulte que la nouvelle *Revue* n'entend pas être l'organe exclusif d'une école théologique déterminée, lors même que l'initiative, à en juger par les noms de la plupart des rédacteurs, paraisse être venue du côté ritschlien.

Nous n'avons pas besoin de dire combien cette entreprise nous est sympathique, combien elle répond à nos sentiments et à nos propres aspirations. Nous sommes particulièrement heureux de voir la jeune génération théologique allemande entrer dans cette voie. Trop longtemps, parmi les théologiens d'outre-Rhin, les uns semblaient se dépréoccuper systématiquement des intérêts pratiques, tandis que les autres, tout en reconnaissant *in abstracto* l'insuffisance de l'ancienne théorie de l'inspiration et de l'ancienne conception du dogme, continuaient tant bien que mal, soi-disant dans l'intérêt de l'Eglise, à replâtrer les vieilles formules traditionnelles. Il est réjouissant de voir le respect pour la vérité historique et le souci des intérêts de l'Eglise se tendre ici fraternellement la main et, mieux encore, unir leurs efforts en vue du travail de

rénovation que réclament les besoins de notre époque, et de voir cette poursuite d'un but commun prendre corps dans une publication du genre de celle que nous annonçons. Nous lui souhaitons longue vie et bon succès, un succès surtout qui ne reste pas purement académique, comme ce fut le cas des efforts analogues tentés, dans des conjonctures moins favorables il est vrai, par les représentants de l'ancienne *Vermittelungs-Theologie*.

La première livraison, qui vient de paraître, renferme deux travaux, l'un de M. Kaftan: *Théologie et Eglise*, qui est comme un exposé des motifs et un programme développé de la nouvelle *Revue* ; l'autre de M. Herrmann sur la *repentance*, en quoi elle consiste pour le chrétien évangélique et en quel sens il est vrai de dire (avec Luther) que la véritable repentance a sa source dans la foi et renaît sans cesse de la foi.

H. V.

La morale du Dr Martensen.

Traduction française par M. G. Ducros, ancien pasteur de l'Eglise réformée de Paris.

Voici comment M. le pasteur Ducros s'exprime dans le prospectus par lequel il invite ses coréligionnaires à souscrire à sa traduction :

Lorsque, il y aura bientôt dix ans, j'eus l'honneur de publier la traduction de la *Dogmatique chrétienne* du Docteur Martensen, de divers côtés à la fois on me reprocha de n'avoir pas donné à notre public religieux, au lieu de l'œuvre abstraite du maître, son œuvre originale et première, son beau *Traité de Morale*.

L'éminent doyen de la faculté de Théologie de Paris, le professeur Lichtenberger, un bon juge en ces matières, m'engagea alors à traduire cette œuvre magistrale. A cette occasion, il me disait, je ne l'ai pas oublié, que la *Morale*, plus encore que la *Dogmatique*, était une œuvre splendide, que c'était elle qui consacrait le nom de l'auteur et lui assignait la place qu'il occupe dans l'histoire du développement de l'idée religieuse au

dix-neuvième siècle. Nul mieux que lui ne nous a fait sentir que la vérité n'est la vérité, que parce qu'elle est le renoncement à nous-même, la loi qui veut : « le un pour tous et le tous pour un. »

Aujourd'hui plus que jamais nous avons besoin de ces fortes affirmations. Il n'est que temps d'en finir avec ce chapitre de notre histoire contemporaine qu'inaugurait il y a un demi-siècle le philosophe Jouffroy et qu'il intitulait : « Comment les dogmes finissent. ». Nous avons appris, et les preuves à l'appui ne nous manquent pas, qu'avec la fin du dogme se rencontre toujours la fin de la morale et de la société. Et ils sont plus nombreux qu'on ne le pense ceux que lasse le doute et qu'épouvante la négation. Il faudrait donc être aveugle pour ne pas voir aujourd'hui, que la société et l'homme moins encore ne peuvent vivre de négation, je veux dire de la poussière que soulèvent en s'écroulant les édifices sacrés qui gardent la foi de nos pères. Il faut que nous l'entendions, elles doivent revivre, les saintes croyances d'autrefois, mais il importe également de ne pas l'oublier, elles ne revivront qu'à la condition de se faire la conscience morale, le devoir qui relève et le dévouement qui ennoblit.

Il vient donc à son heure, le livre dont nous préparons la traduction. Il nous apprendra que pour avoir une patrie, une Eglise, un foyer sur la terre, il faut d'abord que nous connaissions et que nous servions le Dieu qui est au ciel, le Dieu qui est notre père, parce qu'il commande et parce qu'il veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Mais plus nous sommes convaincu de l'importance de l'œuvre à laquelle nous voulons consacrer tout ce qu'il plait à Dieu de nous laisser encore de force et de loisir, et plus nous sommes décidé à ne l'entreprendre qu'avec l'assentiment et le concours de tous ceux qui sentent avec nous et comme nous, qu'un peuple qui ne croit plus est un peuple qui se hâte vers la servitude, alors surtout qu'il se croirait gardé par la meilleure et la plus libérale de toutes les constitutions.

Dès que nous serons assuré d'un nombre suffisant de souscripteurs, nous nous empresserons de livrer à l'impression le

premier volume de cette œuvre, si éminemment sociale et chrétienne. Il conprendra la *Théorie de la Morale*. Quant aux deux autres volumes, la *Morale individuelle* et la *Morale sociale*, nous ne les livrerons à l'impression, quoiqu'ils soient déjà préparés, qu'au fur et à mesure qu'ils nous seront demandés. En temps, nous ouvrirons à cette intention, si Dieu le permet, une nouvelle souscription. La présente souscription ne vaut donc que pour le premier volume, la *Théorie de la Morale*. Elle est fixée au prix de 5 francs[1], et n'est exigible qu'à la réception de ce premier volume. Il sera imprimé sur beau papier et n'aura pas moins de 600 pages.

Les souscriptions seront reçues à l'imprimerie Roux ou chez le traducteur, maison Léouzon, route de Coux, à Privas (Ardèche).

Hugues Oltramare.

23 février 1891.

Nous n'attendrons pas le prochain nécrologe pour nous associer au deuil de l'Eglise et de la faculté de théologie de Genève. Ce deuil est celui du protestantisme français tout entier. Nous avons d'ailleurs un motif particulier de rendre un affectueux hommage à la mémoire de celui que Dieu vient de reprendre à lui : il a fait pendant dix ans partie du comité directeur de cette revue.

Il est inutile de rappeler ici les titres de Hugues Oltramare à la reconnaissance de tous ceux, dans nos pays de langue française, qui ont à cœur le progrès des études bibliques sérieuses. Sa traduction du Nouveau Testament, son Commentaire sur l'épître aux Romains, celui sur les épîtres aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon, qui est en cours de publication, assurent à son nom une place des plus honorables dans les annales du travail théologique de notre siècle. Peut-être la prochaine génération saura-t-elle encore mieux en apprécier la valeur que ne le fait la génération actuelle. Une interpréta-

[1] 6 francs en librairie.

tion solide et consciencieuse des saintes Ecritures, comme l'étaient celle d'Oltramare, n'est-ce pas la meilleure manière et le plus sûr moyen de préparer les voies à l'Eglise et à la théologie de l'avenir ? Puisse donc son exemple être en bénédiction parmi nous !

REVUES

Deutsch-evangelische Blætter

publiés sous la direction du Dr Beyschlag, à Halle.

Principaux articles publiés dans les douze livraisons de 1890. Les chiffres romains indiquent les numéros mensuels.

Etudes bibliques. — *Evers* : Encore l'histoire de la première pentecôte (à propos de deux articles parus l'année précédente), I. — *Weiffenbach :* Le christianisme, une puissance de Dieu. Méditation sur Rom. I, 16, prononcée au séminaire théologique de Friedberg (Hesse), IV. — *E. Haupt :* La Bible de Luther. Ce qu'elle est et doit être pour les chrétiens évangéliques allemands, I.

Théologie et philosophie. — *Jacoby :* La vie éternelle, VI. — *Fauth :* Loi et personnalité, VI. — *Nippold :* La théologie de Ritschl, III.

Morale et théologie pratique. — *Tag :* Ce que le jésuite Busenbaum enseigne au sujet de la fin sanctifiant les moyens, IX. — *Brecht :* Matériaux relatifs au liguorianisme, I et II. — *Trümpelmann :* De la prédication populaire, III. — *E. Haupt :* L'écrit du Dr Wiese sur l'enseignement religieux dans les écoles du degré supérieur, XI.

Histoire. — *Engel :* Le château Saint-Ange. Esquisse historique, II, III, IV, V. — *Thudichum :* La sainte tunique de Trèves, II. — *Kollmann :* La révolution française et l'Eglise, VIII et IX.

Biographie. — *Nasemann :* Sainte Elisabeth, XII. — *Dechent :* La mère de Gœthe, IX. — *Werner :* Paul-Henri Marron, pasteur de l'Eglise réformée de Paris pendant la révolution, VII. — *Kahle :* L'archevêque protestant de Borowski, l'ami de Kant, à Königsberg, XI. — *Werner :* Napoléon Roussel, XII. — *Nasemann :* Ignace de Döllinger, IV et V.

Littérature et beaux-arts. — *Krone :* Le « Physiologus » (histoire naturelle édifiante, jadis le livre le plus répandu après la Bible), IV. — *Hasenclever :* L'Iphigénie de Gœthe, un drame chrétien, VII. — *Erler :* Deux écrivains populaires de la fin du siècle

dernier et du commencement du nôtre (Claudius et Hébel), X. — *Weitbrecht :* Uhland revendiqué par les catholiques, XI. — *Beyschlag :* Robert Elsmere, le roman de Mme Humphry Ward, I. — *Zollmann :* Les « Revenants » d'Ibsen, XII. — *Bärwinkel :* La passion selon saint Matthieu, de Bach, et le mystère de la passion de l'Oberammergau, VIII.

Questions actuelles (ecclésiastiques et sociales). — *Beyschlag :* Le réveil de l'idée évangélique de l'Eglise, V. — *Scheele :* Pastorat et conseil de paroisse à la campagne, IV. — *Weitbrecht :* La lutte de Rome contre la culture allemande, IX. — *E. Pfleiderer :* Les évêques allemands et la superstition, X et XI. — Anonyme de la Prusse rhénane : « Dieu le veut » ou « Notre-Dame d'Afrique. » La mission catholique en Afrique, II. — *Sincero Vangelico :* Le vieux-catholicisme en Italie, V. — La vie religieuse en Russie (extrait du drame « les Sectaires, » d'*Ubilitscheff*). — *Martius :* La question de l'alcoolisme en Allemagne, VI et VII. — *Beyschlag :* Réformation et question sociale, X.

Chaque livraison renferme une « Chronique ecclésiastique » rédigée par M. Beyschlag.

Neue kirchliche Zeitschrift

Sixième livraison.

W. Walter : L'indépendance de la version biblique de Luther à l'égard des Bibles allemandes imprimées du moyen âge. — *Fr. Hommel :* Gloses épigraphiques sur la Genèse et les Prophètes. — *Schnedermann :* La conscience chrétienne et la dogmatique ecclésiastique.

Septième livraison.

E. König : Certitude de la foi et témoignage scripturaire. — *Joh. Dräseke :* Eglises en souffrance dans l'empire romain. — *E. Mayer :* L'autonomie de l'Eglise et le droit de lever des contributions ecclésiastiques. — *Reinh. Vetter :* Le roman de M. Ebers, « Josua. »

Huitième livraison.

König : Certitude de la foi et témoignage scripturaire (fin). — *Buddensieg :* L'avenir romain de l'Angleterre. — *Gottfr. Sperl :* Les jugements du monde et leur valeur pour la théologie.

Neuvième livraison.

Frank : L'enseignement de la religion dans les Gymnases. — *Klostermann :* Contributions à l'histoire de l'origine du Pentateuque. — *Buddensieg :* L'avenir romain de l'Angleterre (fin).

Dixième livraison.

Lœber : La valeur de la « vie intérieure » pour la morale chrétienne. — *Klostermann :* Contributions (fin). — *Frank :* La puissance vivifiante des sacrements au sens de la doctrine luthérienne.

LES PROTESTANTS DE FERRARE EN 1536

PAR

H. LECOULTRE

Quelques lecteurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie* se souviennent peut-être qu'en 1886 nous y rendions compte des travaux de M. Bartolommeo Fontana relatifs au séjour de Calvin en Italie[1]. Nous ne nous étions pas associé alors à quelques-unes des conclusions les plus originales de cet auteur, et nous cherchions à réagir contre les éloges que la critique de la première heure lui avait décernés d'une voix presque unanime. Depuis lors, M. Fontana a repris la plume et donné au public un gros volume sur Renée de France dans les années 1510 à 1536[2], ouvrage dans lequel il expose avec une évidente prédilection toutes les questions qui se rattachent au sujet qu'il avait traité en premier lieu. Ce livre, imprimé avec luxe, orné d'un portrait de Renée et dédié à la reine d'Italie se distingue par la même qualité maîtresse que nous avions déjà pu constater dans les travaux préparatoires de M. Fontana : un véritable luxe, un peu surabondant peut-être, de documents anciens et inédits, tirés des dépôts d'archives les moins explorés

[1] *Le séjour de Calvin en Italie d'après des documents récents ;* Revue de Théologie et de Philosophie , année 1886, p. 168 et suiv.

[2] Bart. Fontana, *Renata di Francia duchessa di Ferrara sui documenti dell' Archivio Estense del Mediceo del Gonzaga e dell' Archivio secreto Vaticano. Anni MDX-MDXXXVI.* In Roma coi tipi di Forzani e C. stampatori del Senato. MDCCCLXXXIX, un volume gr. in-8° de XXIX et 525 pages.

jusqu'à présent ; les archives secrètes du Vatican lui ont fourni en particulier non moins de 77 brefs du XVIme siècle, dont un bien petit nombre, sans doute, étaient déjà connus. Cependant, la publication, même exacte, de documents originaux ne constitue pas toute la tâche d'un historien, et nous devons insister encore aujourd'hui sur les graves critiques que nous présentions, il y a cinq ans, à M. Fontana : ses exposés sont loin d'être lucides, ses hypothèses sont entachées d'un arbitraire d'autant plus surprenant que l'auteur est plein de colère et de mépris contre les « légendes » qu'il trouve chez d'autres écrivains ; enfin, plusieurs de ses jugements portent la marque d'une partialité choquante.

L'année passée, M. Jules Bonnet a retracé à sa façon les mêmes événements dans deux articles du Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du Protestantisme français[1]. Son récit se distingue fort avantageusement de celui de M. Fontana par sa clarté, sa sobriété et son esprit sympathique aux victimes de la persécution religieuse. Mais il faut convenir qu'il est incomplet sur quelques points : M. Bonnet a négligé parfois, nous ne savons pourquoi, des documents assez importants, publiés par M. Fontana. Celui-ci, par exemple, nous communique[2] une lettre du 19 juillet 1536 où Jérôme Feruffini, l'ambassadeur du duc de Ferrare en France, raconte à son maître la scène formidable que le roi François Ier lui a faite au sujet des serviteurs de la duchesse, qu'on s'obstine à garder en prison. M. Bonnet, qui a dépouillé la correspondance en question jusqu'au 18 juillet, jour où Montmorency a promis à l'ambassadeur une entrevue avec le roi pour le lendemain, conclut en ces termes : « Cette audience fut-elle accordée ? Le langage du monarque blessé dut être, en ce cas, plus impérieux que celui de son ministre[3]. »

Nous pourrions citer plusieurs autres exemples de ce genre ; mais une critique détaillée, portant sur des événements et des personnages d'une importance décidément secondaire au point

[1] Bulletin, année 1890, pages 169 et suivantes, 289 et suivantes.
[2] Ouvr. cité, pages 361, 362.
[3] Bulletin, 1890, p. 180.

de vue théologique, ne serait pas à sa place ici. Avant de passer à ce qui concerne Calvin et aux hypothèses les plus aventureuses de M. Fontana, nous voudrions seulement résumer les parties de cet épisode de l'histoire de la Réformation en Italie qui ne sauraient prêter à de longues discussions, et tâcher de nous rendre compte de l'esprit qui animait les principaux acteurs du drame. Nous pourrons ainsi rectifier quelques erreurs où nous étions tombé en traitant ce sujet pour la première fois.

I

Les travaux de MM. Fontana et Bonnet établissent que, le vendredi saint (14 avril) de l'an 1536, un nommé Léon Jehannet, chanteur aux gages de la duchesse Renée et fugitif de France pour cause d'hérésie, fut arrêté à Ferrare et mis à la torture pour avoir refusé d'adorer la croix dans un office solennel. Immédiatement, Renée se mit en mouvement pour obtenir sa libération; elle fit agir d'abord l'ambassadeur français à Venise, Georges de Selve, évêque de La Vaur, puis aussi les plus grands personnages de la cour de France: le cardinal de Tournon, Anne de Montmorency, la reine de Navarre. Avec l'aide de M. de La Vaur, elle recourut aussi au pape, lié à cette époque, pour des motifs politiques, avec la cour de France, et obtint ainsi un bref en date du 10 mai enjoignant à l'inquisiteur de Ferrare de remettre tous prisonniers pour cause d'hérésie au gouverneur de Bologne, qui devait instruire leur procès. Bologne n'appartenait pas au duc de Ferrare, c'était une ville papale; il aurait été facile d'y faire relâcher les inculpés sans susciter de scandale. Pendant ces tractations, l'humeur du duc Hercule semblait s'être radoucie, il avait promis de relâcher Jehannet; Renée satisfaite, pour « ne faire, ne dire chose à laquelle M. le duc pût prendre déplaisir », ne fit aucun usage du bref. La suite devait montrer qu'elle commettait une faute. En effet, son époux revint aux mesures de rigueur : aux premiers jours de juin, il fit arrêter un secrétaire de la duchesse, Jean Cornillau[1], suspect, lui aussi, d'hérésie luthé-

[1] Dans ses précédents travaux, M. Fontana appelait ce personnage La

rienne. Puis il fit des représentations au pape et obtint de lui la permission, non de faire juger les accusés, mais au moins de les garder à Ferrare jusqu'à nouvel ordre. Tout cela n'était pas pour apaiser la cour de France; le courroux du roi finit par se décharger sur le pauvre ambassadeur d'Este dans une explosion terrible de menaces et de reproches à l'adresse de son maître. C'était, comme nous l'avons dit, le 19 juillet. Mais à ce moment le motif du débat n'existait plus : la veille même, le duc, vaincu par les instances de l'ambassadeur français à Venise, avait demandé au pape les pouvoirs nécessaires pour relâcher les deux prisonniers; Paul III répondit qu'ils devaient être remis à l'ambassadeur français de Venise, et ainsi fut fait le 8 août. François Ier demanda encore que Cornillau rentrât au service de Renée, mais cette dernière exigence n'eut pas de succès. L'ancien secrétaire de la duchesse rentra en France, où il mourut bientôt; quant à Jehannet, on ne sait ce qu'il devint.

II

Tout cet épisode n'est pas au nombre des plus grands événements du XVIe siècle, ni même de la seule année 1536; il est instructif pourtant, parce qu'on y discerne avec beaucoup de clarté et de facilité les dispositions de quelques-uns des acteurs principaux du grand drame politique et ecclésiastique de l'époque.

Chez François Ier, ce qui domine, c'est la voix du sang, l'orgueil de famille. Ce roi et ses successeurs, même les plus durs envers les huguenots, ont souvent soutenu les protestants à l'étranger, en Allemagne par exemple : affaire de combattre les Habsbourg, éternels rivaux. Dans les négociations qui nous occupent, un intérêt de ce genre existe bien, mais il est subor-

Planche Cornillan, et M. Bonnet a conservé cette dénomination. Dans son dernier ouvrage, M. Fontana distingue un La Planche et un Cornillau, ce dernier seul important pour notre récit. La question de nom ne pourrait être tranchée que par l'examen des manuscrits. Mais, comme les textes italiens parlent toujours de Cornilao, la forme française Cornillau paraît plus vraisemblable que la forme Cornillan.

donné : les deux prisonniers luthériens de Ferrare avaient peu d'importance politique; mais ils étaient les serviteurs d'une femme dans les veines de qui coulait l'auguste sang des Valois, de cette Renée de France, fille de Louis XII, dont François Ier lui-même se plaisait à se regarder comme le père adoptif. C'était assez pour qu'il enflât la voix en faveur de ces personnages, quels que fussent leurs antécédents ; Hercule II avait été l'objet d'une grâce imméritée en faisant un si brillant mariage, il devait au moins le reconnaître en traitant sa femme avec respect et en lui laissant prendre à son service qui bon lui semblait[1].

Ces dispositions se retrouvaient naturellement chez les grands personnages de la cour française et chez les ambassadeurs du roi à Venise ou à Rome. Elles n'étaient probablement pas étrangères à Renée elle-même, qui avait fort peu de sujets de se louer personnellement de son mari, et qui devait bien s'apercevoir que sa position était moins brillante en Italie qu'elle n'avait été en France. Mais son zèle infatigable dans ces longues négociations ne s'explique pas tout entier par un sentiment d'amour-propre humilié ; il s'y mêlait aussi beaucoup d'affection personnelle pour ses serviteurs et un attachement réel à la cause religieuse pour laquelle ils étaient persécutés. Sans doute, Renée, à cette époque, ne parlait pas encore le langage d'une huguenote décidée ; son grand moyen pour protéger ses amis dans l'infortune était de certifier qu'ils n'avaient rien d'hérétique; elle tiendra ce langage au pape lui-même, qui voudra bien l'en croire sans trop examiner, et l'on verra cette catéchumène de l'inflexible Calvin remercier Paul III en déclarant qu'elle sera toute sa vie « la très humble et dévote fille de Sa Sainteté, selon son devoir et le bon exemple que lui

[1] Le duc, dit le roi à Ferruffini le 19 juillet, est de trop bonne maison pour faire des choses qui ne lui siéent pas ; étant ce qu'il est, ayant été honoré par moi comme il l'a été, ayant pour femme Madame Renée, ma fille, vertueuse et bonne comme elle est, et qui lui donne de si beaux enfants, il devrait aussi, pour beaucoup de raisons, la traiter comme elle le mérite; il devrait savoir que ce qu'on fait à la duchesse, on me le fait à moi; et l'on voit aussi comme je traite la reine et combien je l'honore, quoiqu'elle soit la sœur de l'empereur, mon si grand ennemi.

ont donné et lui donnent encore tous ceux de la maison dont elle est. » Mais ces formules, qui s'expliquent en partie par les nécessités du moment, en partie par l'espoir chimérique d'une réformation opérée par le pape et avec le pape, n'excluent pas chez celle qui parle ainsi une conviction réelle de la vérité et de l'importance des doctrines remises en lumière par les réformateurs.

Y avait-il une conviction opposée dans l'esprit du duc ? On peut en douter, on peut en tout cas se demander si cette conviction avait rien de personnel et de religieux. L'attachement à une certaine tradition de famille en faisait probablement le fond principal, auquel il faut ajouter le désir mesquin et tyrannique de tourmenter une femme dont la supériorité l'humiliait. Si Hercule chasse et persécute de toute façon les serviteurs français de sa femme, ce n'est pas que ses sympathies personnelles ou ses intérêts du moment le poussent dans le parti impérial ; quel profit pouvait-il avoir à employer des moyens aussi peu avantageux pour lui-même et pour Charles V ? mais il tenait avant tout à ce que sa femme vécût comme il l'entendait, et seulement avec les personnes qu'il aurait choisies pour cela. Son ambassadeur à Venise lui faisait sa cour en disant, à propos de François Ier, qu'il ne savait pas s'il était honnête de donner une personne en mariage et de vouloir qu'elle se conduisît à sa propre guise, plutôt que suivant le gré de son mari[1]. Et le nonce du pape en France, cardinal Trivulce[2], n'hésite pas à attribuer à la seule oisiveté et à l'ennui les procédés dont le duc se sert envers sa femme ; à ses yeux, toute cette affaire de prisonniers inculpés d'hérésie n'était qu'une chose minime et basse, dont le duc n'aurait jamais dû se préoccuper.

Ici, le cardinal dépasse évidemment la vérité : l'hérésie de Jehannet et de Cornillau était chose avérée, les soupçons que l'on avait sur l'hétérodoxie de Renée étaient pleinement justifiés ; et, quoique le danger du schisme ne fût pas encore très menaçant pour Ferrare ni pour l'Italie, il était du devoir évident

[1] Fontana, ouvrage cité page 393.
[2] Ibid. pages 368-370.

d'un prince de l'Eglise d'avoir l'œil ouvert sur ces premiers symptômes d'agitation religieuse et de faire cause commune avec ceux qui cherchaient à les combattre. Mais l'essentiel, aux yeux du nonce, comme aux yeux du pape lui-même, était qu'on ne fît rien qui pût irriter les Français. La suite montra qu'ils ne s'étaient pas trompés en croyant que l'Italie resterait catholique malgré Renée et ses amis; mais que dire, au point de vue des principes, d'une telle indifférence? De nos jours, il est de mode de déclamer contre l'inquisition, et je ne prétends pas la réhabiliter; mais le pouvoir ecclésiastique qui, selon les intérêts du moment, a su passer, avec une parfaite désinvolture, de la plus cruelle répression à l'indulgence la plus patiente, ne mérite-t-il pas des jugements plus sévères encore?

III

M. Fontana ne professe aucune sympathie pour les procédés de l'inquisition, et sa sévérité impartiale s'étend aussi bien à l'inquisition protestante qu'à celle des catholiques: nous voulons dire qu'il reproche vivement à Calvin sa conduite vis-à-vis de Servet[1]. Certes il a raison, quoique l'on puisse dire que Servet n'a rien à démêler avec les événements de Ferrare, mais il a tort de charger la mémoire de Calvin de circonstances aggravantes imaginaires. Il n'est ni vrai, ni juste de dire que Servet était l'ami de Calvin et que c'est par jalousie que Calvin l'a fait condamner, sans parler de cette absurde histoire d'un projet de duel entre ces deux hommes, à laquelle notre auteur n'a pas voulu renoncer malgré nos remarques antérieures. C'est qu'il faut bien dire qu'en ce qui concerne Calvin, M. Fontana est aussi passionné qu'ignorant. Parmi ses sources, il ne cite ni la *Correspondance des Réformateurs* de M. Herminjard, ni le *Johann Calvin* de Kampschulte, ni la *Jeunesse de Calvin* de M. Abel Lefranc. En revanche, il accepte avec une complaisance marquée, sur la foi des documents les plus médiocres, les plus grosses vilenies sur le réformateur. Ainsi, d'après une relation du dix-septième siècle, œuvre anonyme et qui trahit à

[1] Ouvr. cité, pag. 287.

chaque ligne une grossière ignorance du sujet, mais qui a le privilège de se trouver aux archives du Vatican, il imprime sans hésiter que Calvin, étant chanoine, fut condamné par contumace pour un délit infâme, sur la dénonciation « des écoliers de Bometure » Cela n'est pas plus adroit que juste, parce que les lecteurs, même les moins au fait de la biographie de Calvin, se demanderont si le crime n'est pas aussi imaginaire que la localité où il doit avoir été commis. Et il ne sert de rien à M. Fontana d'exprimer ici ou là[1], un léger doute sur les allégations de ce genre; on ne devrait rapporter ces vulgaires calomnies que pour en tirer bonne justice, comme l'a fait, par exemple, M. Abel Lefranc, qui n'est pourtant pas un des nôtres.

IV

Mais passons; nous ne pouvions nous attendre à trouver dans cet ouvrage un jugement d'ensemble de quelque importance sur la carrière et le caractère de Calvin. M. Fontana, écrivant un livre sur la vie de Renée de France jusqu'en 1536, pouvait se borner, en ce qui concerne Calvin, à raconter son voyage en Italie, et c'est sur ce point spécial que nous devons surtout examiner son œuvre.

Constatons d'abord que M. Fontana passe sous silence quelques traits bien établis de cet épisode historique : il ne dit rien par exemple de la composition des *Epistolæ duæ de rebus hoc sæculo cognitu apprime necessariis,* ce manifeste si caractéristique de l'intransigeance huguenote vis-à-vis des usages et des institutions catholiques. En revanche, il s'arrête longuement à réfuter l'hypothèse d'un voyage missionnaire de Calvin à Aoste; et ici, son exposé nous semble juste pour l'essentiel, mais il ne présente pas d'arguments nouveaux, et il ne faudrait pas que l'auteur se flattât d'avoir « démoli cette vieille tradition[2].» L'œuvre de démolition était déjà accomplie, bien avant lui, par des historiens plus modestes et plus sobres, qui se sont gardés de remplacer une fable par une autre. A cet égard,

[1] Par exemple, pag. 288, 312.
[2] Pag. 408.

M. Fontana ne peut rien reprocher à Senebier et aux autres auteurs qui ont fait passer Calvin par Aoste : il nous raconte sur le réformateur des faits tout aussi peu prouvés et beaucoup plus romanesques.

On se souvient de la plus curieuse pièce publiée par M. Fontana dans ses premiers travaux [1]. C'était l'interrogatoire, daté du 30 avril 1536, d'un franciscain du couvent du Saint-Esprit à Ferrare, lequel dénonce un fugitif français de petite taille, secrétaire de la duchesse, qui, à l'époque du carême, attaquait avec beaucoup de chaleur l'autorité de l'Eglise et du pape, soutenant qu'il n'y a en nous de libre arbitre que pour le mal et couvrant ses assertions malsonnantes de l'autorité de *son prédicateur*, un Crémonais [2]. Malgré ce dernier détail, qui semblait peu conforme aux principes de Calvin, M. Fontana n'hésitait pas à identifier le personnage ainsi dénoncé avec le réformateur. Il retrouvait encore une allusion à Calvin dans une lettre où le duc Hercule d'Este dit qu'il vaudrait mieux relâcher les prisonniers suspects d'hérésie, à cause de la fuite d'un personnage « qui se trouvait dans ce pays, et par qui l'on aurait pu espérer apprendre toute la vérité [3]. » Dans son dernier volume [4], M. Fontana maintient ces deux identifications et en met une troisième en avant, celle de Calvin ainsi dénoncé, emprisonné, évadé, avec un certain Jean de Bouchefort, clerc de Tournay, personnage dont nous ne savons qu'une chose, savoir que, le

[1] *Archivio della R. Società Romana di storia patria*, vol. VIII, fasc. I-II. Roma, 1885, pag. 115, 116. *Renata di Francia*, pag. 323-326. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1886, pag. 181, 182.

[2] M. Fontana veut qu'il s'agisse ici du prédicateur de la duchesse, ce qui nous paraît assez plausible. D'après M. Jules Bonnet (Herminjard, *Correspondance*, t. VII, pag. 309, note 7), l'aumônier de Renée en 1536 était Augustin Fogliato ou Foglieta, auquel succéda François Richardot, le *maître François* dont Calvin parle longuement dans sa première lettre à Renée. Nous n'avons pu trouver une confirmation de l'origine crémonaise de Fogliato ; Moréri dit seulement qu'il fut évêque de Mazzara en Sicile. En 1528, quand Renée arriva en Italie, elle amenait avec elle un confesseur et deux aumôniers français. Fontana, *R. di Fr.*, pag. 119.

[3] Lettre à Ph. Rodi, son ambassadeur à Rome, du 18 juillet. Fontana, *R. di Fr.* pag. 385.

[4] Pag. 326 suiv., 382 suiv.

10 mai 1536, il était emprisonné à Ferrare comme « suspect de la damnée et perfide hérésie luthérienne. »

Il est une de ces identifications que nous regardons comme prouvée historiquement, celle du Français dénoncé le 30 avril avec le personnage bien informé dont la fuite devait, au jugement du duc, priver la justice des témoignages principaux contre les accusés. Une seconde synthèse a pour elle, il faut le reconnaître, certaines apparences : celle de ce personnage anonyme avec Bouchefort. Il se trouve en effet que ce dernier n'est nommé qu'une fois dans toute cette affaire : il forme l'objet principal du bref du 10 mai ; en revanche il n'est jamais mentionné dans les lettres du duc, de la duchesse ou des ambassadeurs, à côté de Jehannet et de Cornillau ; enfin, le 6 août, au moment de la délivrance, deux prisonniers sont remis à l'ambassadeur français à Venise : l'un d'eux est Cornillau, l'autre, quoiqu'il ne soit pas nommé, ne peut être que Jehannet. C'est là ce qui donne quelque appui à l'hypothèse de M. Fontana : si Bouchefort n'est pas libéré en fin de compte, c'est qu'il a eu le bonheur de pouvoir se sauver ; c'est donc lui que M. de La Vaur réussit à faire évader avant le 26 mai, moment où il n'y avait plus qu'un seul prisonnier[1].

Le raisonnement réduit à ces termes est très spécieux ; il n'est pas tout à fait concluant : si Bouchefort s'est échappé, il n'est pas nécessaire pour cela de le confondre avec le prisonnier dont l'interrogatoire aurait eu tant d'importance. Il peut y avoir eu deux évasions ; il est vrai que le duc n'en mentionne qu'une, et que son ambassadeur à Rome s'exprime de la même façon ; mais c'est qu'une seule, la plus importante, pouvait être regardée comme un motif de relâcher les autres prisonniers. Cependant, quoique la preuve invoquée par M. Fontana ne soit pas complète, nous admettrions volontiers qu'elle constitue l'une de ces présomptions dont il faut si souvent se contenter en matière historique, si la thèse qu'elle doit établir ne se heurtait à des difficultés insurmontables. M. Fontana plaide pour l'identité de Bouchefort avec le prisonnier qui connais-

[1] Fontana, *R. di Fr.* pag. 339 ; Cornillau ne fut arrêté que quelques jours après ; ibid. pag. 341, 342.

sait les secrets de la maison de la duchesse. Cependant, le premier était dans les fers le 10 mai, et le second s'était échappé dès avant cette date, preuve en soit le passage suivant d'une lettre de Rodi, ambassadeur d'Este à Rome: « Un cardinal m'a clairement raconté que cette chose avait été écrite de Ferrare à l'ambassadeur du roi très chrétien à Venise, qui a aussi *déjà* fait fuir ce prisonnier suspect d'hérésie, et que l'ambassadeur a *ensuite* écrit ici, et que ce bref (celui du 10 mai) a été fait à l'instance des Français[1]. » Voici qui me semble encore plus convaincant. Il n'est pas si difficile de reconnaître le personnage compromis dans l'interrogatoire du 30 avril. Ce petit Français pétulant et banni de son pays, qui fait de la controverse protestante en invoquant l'autorité d'un prédicateur, doit être Clément Marot. La circonstance qu'il est secrétaire de la duchesse est déjà significative; et, en outre, le duc se charge de nous apprendre, par une lettre du 5 mai[2], que « un certain Clément Marot » a été dénoncé à l'inquisiteur, après le 14 avril, comme entaché d'hérésie, par quelques religieux français et autres serviteurs de Renée. M. Fontana se débat faiblement contre une conclusion aussi claire, en alléguant que Marot était trop peu important pour être ainsi dénoncé, alors que Calvin lui-même se trouvait à Ferrare, ou s'y était trouvé peu de temps auparavant. Comme s'il fallait de toute nécessité que l'inquisiteur mît, du premier coup, la main sur le chef du parti protestant, et comme si le jeune Calvin était alors reconnu pour être ce chef!

Il n'y a pas de moins fortes raisons pour dire que le prisonnier dont l'ambassadeur français à Venise procura l'évasion était Marot, que nous retrouvons dans cette dernière ville en juillet 1536[3] : la preuve nous en est donnée dans deux lettres que M. Fontana publie avec une sincérité historique à laquelle il faut rendre tout hommage : « Le prisonnier que l'ambassadeur du roi très chrétien a fait évader, écrit Ph. Rodi dans la lettre déjà citée plus haut, est bien connu à Rome, soit de

[1] Ibid. pag. 375.

[2] Fontana, ouvr. cité, pag. 319.

[3] Herminjard, *Correspondance* N° 569*a*, t. VI, pag. 448.

l'évêque de Brindes, soit d'autres personnes ; et ce *curdelione*[1] s'était déjà enfui de Paris. » L'évêque ou plutôt l'archevêque de Brindes était alors Jérôme Aléandre, assez célèbre pour le rôle qu'il joua comme nonce à la diète de Worms (1520) et nous savons, grâce à M. Fontana, que, justement, il connaissait bien Marot. En 1535, étant légat à Venise, il avait prévenu l'ambassadeur d'Este dans cette ville qu'un Français, nommé Clément, était venu récemment vivre auprès de la duchesse, que ce personnage avait été banni de toute la France pour cause de luthéranisme, et qu'il était homme à pouvoir, par son adresse, introduire facilement cette peste à Ferrare, « ce que Notre Seigneur Dieu veuille empêcher », ajoutait pieusement le prélat[2]. M. Fontana, tout en apercevant fort bien la conclusion à tirer de ces deux passages, objecte qu'Aléandre peut avoir connu aussi Calvin. Cela n'est guère probable, Calvin était peu connu à cette époque ; et, en particulier, il ne saurait avoir été l'élève d'Aléandre, comme le suggère M. Fontana[3], car c'est dans les années 1508 à 1515 que ce personnage exerça les fonctions de professeur de belles-lettres en France[4].

Si nous pouvions convaincre M. Fontana que le personnage dénoncé le 30 avril et fugitif de Ferrare peu de jours après est Marot, et non Bouchefort, il insisterait sans doute beaucoup moins pour établir que Bouchefort est un pseudonyme de Calvin. Montrons encore combien cette dernière hypothèse est invraisemblable. D'abord, elle oblige M. Fontana à se contredire cruellement : tant qu'il ne s'occupe que de détruire la légende du passage de Calvin à Aoste, il le fait partir de Ferrare le 14 avril[5] ; quand il s'efforce de le retrouver sous le nom de Bouchefort, il est bien obligé d'admettre sa présence dans les prisons de Ferrare à la date du 10 mai. Cette dernière date est bien difficile à concilier avec divers points de la biographie de

[1] Peut-être : ce *cœur de lion*, par ironie.

[2] Fontana, ouvr. cité, pag. 243.

[3] Ibid. pag. 382.

[4] Moréri, Bayle, Buddeus, Biogr. univ., G. Plitt dans la Real-Encyclopædie, etc.

[5] Ouvr. cité, pag. 333.

Calvin. Nous savons par exemple qu'il retourna de Ferrare à Bâle, et de Bâle à Paris, où il se trouvait le 2 juin [1]. Ce voyage, d'après les indications de M. Fontana lui-même [2], doit avoir duré environ un mois. Supposons pourtant que Calvin, fugitif, ait pu l'accomplir en trois semaines ; une grande difficulté subsiste : de quel droit donnerons-nous un démenti à Th. de Bèze qui affirme qu'en Italie, Calvin se faisait appeler, non pas Bouchefort, mais d'Eppeville ou Despeville [3] ? Nous avons encore des lettres de lui signées de ce nom, et nous n'en avons aucune où il prenne celui de Bouchefort. Mais c'est justement là ce qui fournit une preuve à M. Fontana : les noms de guerre, dit-il [4], sont faits pour qu'on en change souvent. A d'autres ; nous avons des lettres de Calvin signées d'Eppeville presque pour chaque année entre 1538 et 1563; pourquoi n'aurait-il pas adopté ce pseudonyme dès 1536 ? Si Th. de Bèze nous dit qu'il l'a fait, il faut l'en croire sans hésiter.

Enfin, M. Fontana lui-même, avec cette sincérité que nous avons déjà reconnue, nous fournit la preuve que Bouchefort devait être le nom d'un autre personnage parfaitement réel. La duchesse Renée semble avoir été souvent en relations avec des Bouchefort. En 1543, un personnage de ce nom sert d'intermédiaire à une réconciliation entre Hercule II et son fils Alphonse, qui rapporte le fait à sa mère ; en 1570, Renée, veuve et rentrée en France, a auprès d'elle, dans sa petite cour de Montargis, une demoiselle Esther Bouchefort et un panetier nommé Jean de Bouchefort, exactement comme le clerc de Tournay emprisonné en 1536 à Ferrare [5]. Est-ce par un pur hasard que Calvin aurait pris à cette époque le nom d'un futur serviteur de Renée ? On ne saurait l'admettre. Il aurait donc voulu se faire passer pour quelqu'un de réel qu'il n'était pas. M. Fontana n'hésite pas à lui attribuer ce trait, ce qui ne nous étonne pas

[1] A. Lefranc, *Jeunesse de Calvin*, pag. 206.

[2] Ouvr. cité, pag. 330.

[3] Ce surnom avait pour origine le premier bénéfice possédé par Calvin, lequel était situé à Eppeville. Lefranc, ouvr. cité, p.10.

[4] Ouvr. cité, pag. 405.

[5] Fontana, ouvr. cité, pag. 405-408.

beaucoup. Mais nous avons plus de scrupule. Il y a une différence notable entre celui qui se cache sous un simple pseudonyme et celui qui usurpe le nom d'une personne véritable. Il nous faudrait des preuves pour charger Calvin de cette tromperie, dont le but d'ailleurs nous échappe. Qui nous assure qu'un Bouchefort ne pouvait pas devenir suspect d'hérésie? Il est plus que probable que celui qui vivait à Montargis en 1570 était un bon huguenot.

Nous repoussons donc les suppositions assez fantastiques de M. Fontana, et nous concluons des documents qu'il a publiés, de ce qu'ils contiennent et de ce qu'ils ne contiennent pas :

1° Quant à Clément Marot, qu'il fut dénoncé le 30 avril 1536, arrêté presque aussitôt, et qu'on le fit évader avant le 10 mai.

2° Quant à Calvin, qu'il ne fut ni dénoncé ni arrêté, mais que, grâce sans doute aux bons soins de Renée, il s'éloigna en temps utile d'un pays aussi dangereux pour les protestants.

3° Sur le mystérieux Bouchefort, nos conclusions sont moins assurées. Prisonnier le 10 mai, il peut, à la rigueur, avoir été libéré comme Marot, et cela avant le 26 mai. Cependant, il resterait étrange que nous n'eussions aucun témoignage direct relatif, soit à son arrestation, soit à sa libération. Cette circonstance nous suggère une hypothèse beaucoup moins audacieuse que celles de M. Fontana. Nous serions tenté de croire que Jehan de Bouchefort, au lieu d'être un pseudonyme de Jehan Calvin, est le vrai nom, le nom complet de celui que nous connaissions déjà comme Léon Jehannet. Ainsi s'expliquerait de la façon la plus simple le silence de tous les documents sur le commencement et la fin de sa détention; ainsi s'expliquerait aussi le fait qu'il est seul mentionné dans le bref du 10 mai, et que, le 26 mai, il ne se trouve à Ferrare qu'un seul prisonnier pour cause d'hérésie. Cependant, nous n'avons pas de preuve proprement dite à faire valoir en faveur de cette identification de Jehannet avec Bouchefort; c'est une simple conjecture, que pourront vérifier, s'ils la jugent digne d'attention, les savants auxquels les sources manuscrites sont accessibles.

LA FIN DES DOGMES?

PAR

J.-F. ASTIÉ[1]

Saint Augustin.

Deux gros volumes de l'histoire des dogmes de Harnack, — auxquels nous ne voudrions point retrancher une page, — ont déjà été parcourus à grands pas, — nous nous garderions bien de dire analysés; — nous avons avancé de cime en cime, laissant tout au plus deviner les mines abondantes cachées jusque dans les derniers recoins des vallées. Il s'agit d'aborder le dernier volume qui traite de matières nous touchant de plus près, les commencements de l'Eglise latine, le moyen âge et la réformation.

Nous sommes censés en avoir fini avec l'Orient, mais il n'en projette pas moins son ombre sur l'Occident, comme on le voit par Augustin, le grand personnage qui domine toute la période jusqu'à la réformation. La position tragique de ce père de l'Eglise est décrite de la façon la plus saisissante : L'évêque d'Hippone réagit, en qualité d'occidental, contre les travers de l'esprit hellénique; mais, faute d'être remonté jusqu'à la racine du mal, il se trouve au fond avoir préparé le développement subséquent des travers contre lesquels il a protesté d'intention.

Ce qui fit la grandeur d'Augustin c'est qu'il connut son cœur comme ce qu'il y avait de pire et le Dieu vivant comme le bien suprême; il vécut dans l'amour de Dieu et il posséda une

[1] Voir *Revue de théologie*, livraisons de janvier et mars 1891.

facilité entraînante pour exprimer les observations intérieures auxquelles il se livrait sur lui-même. En faisant cela, il enseigna au monde que la suprême, la plus douce jouissance doit être cherchée dans le sentiment des douleurs de l'âme apaisées, de l'amour de Dieu, source du bien et, par conséquent, dans le sentiment de la certitude de la grâce. Les théologiens avant lui s'étaient imaginé que pour pouvoir être heureux, l'homme devait devenir *autre* chose; Augustin enseigna que l'homme peut devenir *autre*, quand il se laisse trouver par Dieu et que du sein de la dissipation il retrouve lui-même et son Dieu.

Il dissipe l'erreur de l'antique psychologie populaire et de la morale; il rompt avec l'intellectualisme des siècles passés; mais il le laisse de nouveau revivre dans la pensée de l'homme pieux qui a trouvé dans le Dieu vivant le vrai être, le bien suprême. Le premier il sépare le monde de la nature de celui de la grâce, mais il réunit la religion et la moralité et donne un contenu nouveau à l'idée du bien. Le premier il mesure la portée de la force du sentiment et de la volonté et en dérive ce que les moralistes et les penseurs qui s'étaient occupés de philosophie religieuse s'étaient imaginé comprendre et n'avaient jamais compris : il impose un but ferme aux efforts sans but de l'ascétisme; le perfectionnement dans l'amour de Dieu, la suppression de l'égoïsme, l'humilité. Après avoir provoqué les frayeurs résultant du péché et de la culpabilité, il sut les unir, les concilier avec l'heureux sentiment d'une misère toujours consolée et d'une grâce ne tarissant jamais. C'est lui qui le premier met la dernière main au pessimisme chrétien dont les représentants s'étaient jusque-là réservé une conception très optimiste de l'humanité. Mais, tout en indiquant le mal radical comme le ressort de toute action humaine, Augustin enseigne la renaissance de la volonté, grâce à laquelle l'homme se trouve à l'aise dans la vie heureuse. Pour la sensation et la représentation, il ne jeta pas un pont sur l'abîme que la tradition chrétienne creuse entre l'en deçà et l'au delà; mais il rendit un témoignage si saisissant de la félicité éprouvée par l'homme ayant trouvé son repos en Dieu, qu'il ne reste plus

pour l'au delà qu'une vision de Dieu, une contemplation indescriptible. Mais par-dessus tout cela, et en tout cela, il fit briller aux yeux de chaque âme sa gloire et sa responsabilité : Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu. Il arrache la religion, — monachisme éclairé, dominé par des pensées positives et la confiance en Christ, — aux formes du culte pour la placer dans le cœur des individus comme tâche à accomplir ; il annonce une humilité sans fraude ne fleurissant que sur des ruines, le renversement de la propre justice ; mais justement dans cette humilité, il trouve la lettre d'affranchissement de l'âme. Et, même quand il fait intervenir l'autorité de l'Eglise pour ordonner et prescrire, ce n'est jamais finalement que pour donner à l'âme individuelle cette certitude qu'elle ne saurait se procurer par aucun effort, par aucune grâce qu'elle s'accorderait à elle-même. Voilà pourquoi Augustin n'est ni un pédagogue ni un docteur, mais un père de l'Eglise. Il fut un arbre planté près des ruisseaux d'eau dont les feuilles ne flétrissent point et dans les branches duquel les oiseaux des cieux font leurs nids. Sa voix a retenti dans l'Eglise durant des siècles et il a prêché à la chrétienté sur ce texte : *Heureux les hommes qui te prennent pour leur force et qui marchent dans tes sentiers de tout leur cœur.*

Après avoir fait remarquer qu'un tel homme ne pouvait accepter la tradition de l'Eglise grecque que sous bénéfice d'inventaire et pour lui imprimer le sceau de sa puissante individualité, Harnack indique en quoi Augustin se distingue de ses grands prédécesseurs, les théologiens qui vivaient à Alexandrie vers l'an 200.

Quand il réfléchit sur Dieu et sur Christ, Augustin pense au péché ; et il a en vue le Dieu vivant, qui nous a créés et sauvés, quand il réfléchit au mal. La fermeté avec laquelle il place tous ces facteurs en rapport les uns avec les autres, est l'élément nouveau qui le distingue de tous ses prédécesseurs. Mais elle n'est pas moins nouvelle, pour la piété pratique, l'énergie avec laquelle Augustin groupe et pénètre les unes par les autres les notions *Deus, Christus, verbum Dei, Sacramenta, ecclesia catholica.* Tout ce qu'il y a de plus vivant, de plus

libre, la possession de Dieu, devient entre ses mains en quelque sorte un bien concret et saisissable, confié à une institution, l'Eglise. S'il a fait sentir que la piété chrétienne n'est après tout que la douleur du péché ayant trouvé sa consolation, il a d'autre part insisté fortement sur l'idée que ce libre abandon à Dieu s'allie d'une façon très étroite à une soumission à l'Eglise, comme institution chargée d'administrer les moyens de grâce. C'est à lui que remonte ce dernier trait qui caractérise à un si haut degré le catholicisme occidental.

Augustin fut donc avant tout un réformateur de la piété chrétienne. Avant lui, la piété était sans cesse hésitante, oscillante entre l'espérance et la crainte. On savait bien sans doute que Jésus accepte les pécheurs, mais c'était par le baptême qu'il les acceptait. L'œuvre de Dieu s'épuisait en quelque sorte dans cet acte. La dogmatique entière (trinité, christologie), avait atteint son but pratique suprême en insistant sur l'effet subséquent que produirait, dans tout le cours de la vie, la bénédiction reçue au baptême. Etait-ce tout? On craignait le juge et on espérait, avec plus ou moins de confiance, en une grâce encore présente. La crainte du juge poussait à jeûner, à faire l'aumône et à prier; et l'espérance vacillante faisait l'essai de nouveaux moyens de grâce. On oscillait entre l'assurance en ses propres forces et l'espérance en la grâce inépuisable de Christ. N'avait-on pourtant pas la foi? On l'avait, on l'appréciait comme un bien très précieux. Toutefois on ne voyait en elle qu'une condition, comme la carte d'entrée indispensable. Mais pour entrer de fait, en réalité, il y avait encore beaucoup d'autres conditions différentes. *La piété, quand elle réfléchissait à la tâche du temps présent*, ne vivait pas dans la foi. La piété se traduisait dans l'âme comme *manque de repos*, agitation, c'est-à-dire par la crainte et par l'espérance. On plaçait sa confiance dans la liberté; mais que faire si, en réalité, elle n'aboutissait qu'à une série de défaites? Il n'y avait qu'à se repentir et à faire mieux. On ne doutait nullement que la repentance ne fût suffisante, quand il s'agissait de péchés contre le prochain, lorsqu'on pouvait réparer le dommage. La repentance et la réparation étaient donc les grands remèdes en face du péché. Le péché est un acte mauvais, la repentance et la

réparation le font disparaître. Le prochain peut nous pardonner le péché que nous avons commis contre lui et le péché n'existe plus; l'Eglise peut pardonner, en tant qu'elle a été atteinte, et la culpabilité est effacée. Mais le baptisé pèche aussi contre Dieu. L'Eglise a beau élargir le cercle des péchés dans lequel elle est atteinte et où elle a le droit de juger et de disposer de moyens de grâce; il reste toujours des péchés contre Dieu et des fautes irréparables. Qui réparera le meurtre et l'adultère? qui réparera la vie d'un baptisé décidément manquée? Il se pourrait bien que le cas ne fût pas aussi désespéré qu'il semble; Dieu peut-être n'impute pas ces fautes au baptisé? Mais ce serait là tomber dans l'erreur épicurienne; il se pourrait bien que l'Eglise ne fût pas impuissante en face du fait définitivement accompli; il se pourrait bien qu'il y eût d'autres moyens de grâce, outre le baptême. Mais qui peut le savoir? L'Eglise créa une espèce de sacrement de la pénitence dans le troisième et le quatrième siècle, mais elle ne dit pas clairement dans quel cas on pourrait recourir à ce sacrement. Réconcilie-t-il avec l'Eglise ou avec Dieu? efface-t-il le péché, la culpabilité ou la punition? Est-il agissant par les œuvres que le pénitent accomplit, ou par la puissance de la grâce? Est-il nécessaire? Y a-t-il donc un état de péché qui persiste, quand la disposition a changé, lorsque la volonté tend de nouveau de toutes ses forces vers le bien? Y a-t-il en réalité culpabilité? Tout ce que l'homme peut faire, conformément à ses dispositions, ne rentre-t-il pas dans cette éternelle alternance de bonnes et de mauvaises actions qu'on désigne, par la connaissance, la repentance et l'effort? Le savoir et l'action décident. L'homme d'aujourd'hui qui fait le bien n'a rien de commun avec l'homme d'hier qui était adonné au mal. Et toutefois, les péchés contre Dieu frappent par derrière. D'où vient la crainte, la crainte persistante? L'Eglise ouvre largement ses portes; elle pardonne les péchés, tous les péchés. Les hommes sérieux ne s'enfuyent pas moins dans le désert. Ils font là les mêmes expériences que dans le monde, et l'état d'âme demeure toujours le même, sans cesse le fidèle est ballotté entre l'espérance et la crainte.

Tel fut l'état psychologique des anciens chrétiens à partir

du jour où nous pouvons les observer dans les vastes cercles de l'empire romain, jusqu'à l'époque dont nous sommes actuellement occupés à signaler l'avènement. Rien de plus déplacé que les idées « évangéliques » qu'on prête avec complaisance aux fidèles de ces temps-là. Les deux facteurs les plus troublants qui puissent agiter le cœur de l'homme, ont dominé les chrétiens, l'espérance, la crainte. Ces deux éléments ont ébranlé le monde et fondé l'Eglise. Sans doute on avait une foi, on se fit une dogmatique ; mais elles ne reposaient ni sur la vie de tous les jours, ni sur la vie en général. Elles donnaient des ailes à l'espérance, mais, quant à la crainte, elles ne la dissipaient pas. Elles ne donnaient aucune information ni sur les péchés avec lesquels le chrétien doit lutter tous les jours, ni sur ce que Christ a fait pour ces péchés-là. La solution de ces questions était abandonnée à la conscience individuelle : et les réponses données par la pratique ecclésiastique n'étaient pas de nature à apaiser le cœur. La dogmatique entière ne connaissait pas d'autre expédient que le baptême. Quant à celui qui voulait s'élever plus haut, il n'avait plus qu'à faire son chemin tout seul. Dès qu'il réfléchissait sérieusement, il devait s'avouer que l'Eglise, elle, ne pouvait lui fournir que des béquilles.

Il était indispensable de bien se rendre compte de ce qu'était la piété chrétienne avant Augustin pour comprendre la révolution accomplie par ce père. Aussi avons-nous donné en entier, et non par une simple analyse, le vivant tableau que Harnack en a dressé. Tenant compte de l'Ecriture, des considérations les plus profondes sur la nature humaine, des études des premières et des dernières choses, Augustin forme du tout une harmonie aux accents fort différents : « C'est contre toi seul que j'ai péché, ô Seigneur ! Tu nous a créés pour toi et notre cœur est agité jusqu'à ce qu'il ait trouvé en toi le repos ! » *Da quod jubes, et jube quod vis* (celui qui est juste par la foi vivra) ; *eo quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione.* Dans l'esprit vide de Dieu tout est péché ; il n'y a de bon en lui que le fait d'exister. Le péché est la sphère dans laquelle

se meut la vie intérieure de tout homme naturel. A la base de l'histoire actuelle de l'humanité se trouve une grande chute. Cette chute persiste encore aujourd'hui dans chaque homme naturel et le condamne. Voilà la base de tout sentiment religieux et de toute pensée théologique. La chute, qui pour les pères apologètes était une donnée incertaine, pour Origène une destinée antérieure au temps, devient pour Augustin le fait le plus vivant du moment présent ; exerçant son action dès le commencement, elle détermine la vie de chaque individu et de la race entière. En outre, tout péché est péché contre Dieu, car l'esprit créé n'a qu'un rapport durable, le rapport avec Dieu. Le péché est l'affirmation de soi, l'égoïsme, la fière attitude du cœur, l'orgueil : aussi se produit-il sous la forme des désirs et de l'agitation. Dans cette agitation se manifestent le désir qui n'est jamais satisfait et la crainte. La crainte est le mal. Mais dans cette agitation, dans ce manque de repos, se manifeste aussi le bien inamissible des esprits sortis de la main de Dieu : *Felices esse volumus, et infelices esse nolumus, sed nec velle possumus.* Nous devons aspirer vers les biens, vers la félicité ; mais il n'y a qu'un seul bien, une seule félicité, un unique repos : *Mihi adhaerere deo bonum est.* Tout est compris là dedans. L'âme ne vit que dans l'élément divin. « Qui me donnera de me reposer en vous ? Qui me donnera de vous recevoir en mon cœur enivré, et d'oublier tous mes maux en embrassant mon seul et unique bien ? Que m'êtes-vous, Seigneur ? Faites-moi la grâce que je puisse le dire. Que vous suis-je donc pour m'ordonner de vous aimer, et si je vous désobéis pour vous irriter contre moi, et me menacer des plus grandes misères ?... Dites-moi, Seigneur, mon Dieu, au nom de vos miséricordes, dites-moi, ce que vous m'êtes, dites à mon âme : Je suis ton salut;... après cette parole puissé-je courir vers vous, et m'attacher à vous ! Ne me cachez pas votre face ; que je meure pour la voir et pour ne pas mourir !

» Mon âme est pour vous une demeure bien étroite que vous veniez y habiter : élargissez-la. Elle tombe en ruines : réparez-la. Elle a, je le sais, je l'avoue, des taches qui offensent vos yeux. Mais qui la purifiera, si ce n'est vous ? et à quel

autre que vous pourrai-je crier : Purifiez-moi, Seigneur, de mes souillures cachées et épargnez celles d'autrui à votre serviteur. » (Conf. livre Ier, chap. V.)

Le Dieu qui nous a créés nous a rachetés par Jésus-Christ. Qu'est-ce à dire ? si ce n'est qu'il nous a de nouveau admis dans la communion avec lui. Le fait a eu lieu par la grâce et par l'amour et de nouveau par la foi et par l'amour. Par la grâce qui nous saisit et qui *ex nolentibus* fait des *volentes*, qui nous donne un nouvel être incompréhensible, en nous enfantant de nouveau, et par l'amour qui fortifie l'esprit défaillant et le remplit de forces pour le bien. Par la foi qui s'en tient à la parole *quod scriptum est et apostolicæ disciplinæ robustissima auctoritate firmatum :* « L'homme juste par la foi vivra ; » et par l'amour, qui humblement renonce à tout ce qui lui est propre, et trouve plaisir en Dieu et en la loi. La foi et l'amour procèdent de Dieu, car ce sont les moyens par lesquels le Dieu vivant se donne à nous. Ces biens, dans lesquels elle a obtenu tout ce que Dieu réclame, l'âme les contemple comme un don permanent et comme un secret mystère ; en effet, un cœur enrichi de foi et d'amour accomplit cette justice qui justifie devant Dieu. La paix de Dieu est répandue dans l'âme qui a pour ami le Dieu vivant, elle s'est élevée de l'agitation au repos; elle ne cherche plus, elle a trouvé ; elle a passé de la fausse liberté à la libre nécessité, de la crainte à l'amour, car le parfait amour bannit la crainte. Cette âme ne saurait oublier un seul instant qu'elle est engagée dans le monde et dans le péché aussi longtemps qu'elle est sur cette terre ; mais elle ne peut un seul instant penser au péché sans penser en même temps au Dieu vivant qui est sa force. Vaincre par la foi, l'humilité et l'amour la misère du péché, voilà ce qui constitue la piété chrétienne. Voilà l'état d'âme dans lequel le chrétien doit vivre. Il doit constamment éprouver la douleur que le péché prépare, la séparation d'avec Dieu; mais il doit aussi se consoler par la pensée que la grâce de Dieu s'est emparée de lui ; que le Seigneur du ciel et de la terre a répandu son amour dans son cœur et que cet amour agit aujourd'hui avec autant de puissance qu'au baptême.

On voit le grand changement effectué par Augustin. Aux impressions provenant du baptême, — la crainte et l'espérance, — les facteurs de l'agitation, il a substitué les éléments du repos, la foi, l'amour ; il a remplacé une notion vague et flottante du péché par la connaissance du péché, de ses frayeurs ; en lieu et place d'une notion encore incertaine de la grâce, il en a enseigné la toute-puissance. Il n'a pas déraciné l'espérance ; il a, au contraire, fortifié ce vieux sentiment de la façon la plus vigoureuse : cette vie n'est pas digne de la gloire qui doit être manifestée en nous. Mais en faisant l'expérience du repos que confèrent la foi et l'amour, il a mis un terme à la puissance tumultueuse et fanatique de l'espérance pour y substituer une certitude douce et ferme.

Voilà sans contredit le trait dominant de la piété d'Augustin, tel surtout qu'il nous apparaît dans les *Confessions*. Il nous a légué là un héritage que toute la chrétienté occidentale a accepté, sans guère réclamer le bénéfice d'inventaire. Toutes les idées qui nous sont familières : la religion se mouvant entre le pôle du péché et celui de la grâce; la subordination de la morale à la foi; négation de toute morale indépendante ; le fait que nous insistons plus sur l'essence du péché que sur ses modes de manifestation ; l'état général de péché, présupposition de la religion ; ne compter en rien sur nos propres forces; faire consister tous les moyens de salut dans la pensée de la grâce de Dieu et de la foi ; en lieu et place de la crainte, de la repentance et de l'espérance, prêcher la foi et l'amour de Dieu ; quand nous distinguons entre la loi et la grâce, entre les dons et les tâches que Dieu donne, en tout cela nous exprimons les sentiments, les pensées d'Augustin dans les termes mêmes que nous lui empruntons.

Nul ne contestera que c'est là un progrès acquis qu'Augustin a fait faire à la manière de comprendre et de sentir la religion. Il semble que la piété ne saurait se développer au delà de ces limites-là. Le même type se retrouve chez tous les personnages pieux, catholiques ou protestants, qui ont exercé de l'influence dans l'histoire religieuse de l'Occident. Un profond sentiment du péché, une complète renonciation à ses propres

forces, confiance en la grâce divine, au Dieu puissant qui s'est révélé miséricordieux dans l'humilité de Christ, c'est dans ces sentiments que sont élevés les jeunes chrétiens ; c'est de ce souffle que la dogmatique s'inspire. Cette conception est tellement saisissante aujourd'hui encore que, même lorsque quelqu'un ne l'a entendu exposer que comme expérience d'autrui, il ne saurait l'oublier dès qu'il a été en contact avec elle : de jour elle l'accompagne comme ombre, de nuit comme lumière ; celui qui s'imagine avoir rompu avec elle la voit reparaître tout à coup.

Il est vrai, à partir de Leibnitz et du dix-huitième siècle allemand, la conception d'Augustin a vu surgir un terrible adversaire, un ennemi qui pendant un siècle a paru l'avoir fait oublier. La religion chrétienne paraissait ramenée à l'action puissante et présentée sur la trame d'un joyeux optimisme. Cette nouvelle manière de sentir reléguait le Dieu vivant dans le lointain et subordonnait la religion à la morale. De nos jours, du moins dans le sein des Eglises, les circonstances ont redonné la victoire aux idées d'Augustin, sans qu'il soit possible de décider à qui l'avenir appartiendra. En fait, dans le sein des Eglises, la controverse paraît tranchée dans le sens d'Augustin ; la pensée de la rédemption (par Dieu lui-même) dans le sens de la nouvelle naissance domine tout : c'est l'idée chrétienne par excellence.

Tout en faisant ces concessions, Harnack ne peut retenir une observation qui fait réfléchir. Cette conception augustinienne ne s'appuie pas sur des expressions positives de Jésus ; l'ancienne Eglise et l'Eglise grecque ne l'ont pas connue. Les conséquences de l'augustinisme sont loin d'être rassurantes. Un élément quiétiste est contenu en lui, ou du moins l'accompagne sans qu'on s'en aperçoive.

Cette conception recèle un certain quelque chose qui menace de paralyser les forces, de détendre le ressort de la volonté, de substituer le sentiment à l'action. Est-il donc sans danger de mettre une conscience générale de péché en lieu et place d'inclinations mauvaises, claires et précises, de paroles dures et d'actions déshonorantes ? Est-il sans danger de se

confier en une grâce toujours agissante, alors qu'il s'agit d'être parfait et saint comme Dieu? Toutes les forces de l'âme sont-elles largement déployées quand on vit constamment dans les dispositions qui animent les *Confessions ?* La crainte et l'espérance doivent-elles disparaître sans retour devant la foi et l'amour?

Fallût-il résoudre tous ces problèmes dans le sens de l'augustinisme, il resterait toujours un scrupule. Est-il convenable, à toutes les phases de développement intérieur, de faire abstraction des divers tempéraments humains pour présenter cet idéal comme but à atteindre? Là, du moins, la réponse ne saurait être douteuse. Ce qui, pour le fidèle avancé, riche en expériences, sera le dernier terme qu'il aura atteint, deviendra du raffinement pour l'homme qui est encore dans le cours du développement. Or, une piété, une morale raffinées sont toujours nuisibles : elles ne reposent, en effet, plus sur le devoir, ni sur la conscience. Cette conception donne le change sur les besoins et sur les moyens d'y donner satisfaction. Et, comme elle a suffisamment d'énergie pour fasciner et pour être comprise, à l'état de doctrine, *même par un homme peu avancé ;* et comme une fois comprise elle ne saurait disparaître, une telle conception peut devenir dangereuse pour la morale et pour la piété. Car, au fait, qu'est-ce qui a finalement de la valeur sur le terrain de la piété et de la morale? Ce qui communique des forces pour le bien : tout le reste n'est que du brouillard empoisonné.

On le voit, les critiques de Harnack vont au fond des choses. Nous avouons ne pas avoir attendu la lecture de son chef-d'œuvre pour les faire, ou mieux, afin de présenter notre observation sous un jour moins avantageux, nous avouons, à notre honte, pour peu qu'on y tienne, que les *Confessions* de saint Augustin ne furent jamais notre livre de chevet. Nous n'avons jamais compris l'admiration traditionnelle qu'elles provoquent chez des personnes qui ne les ont pas comprises, si tant est qu'elles les aient méditées. Sans être le moins du monde pélagien, nous ne réussissons pas à retrouver en elles l'écho de nos expériences personnelles, comme chez Pascal et

chez Vinet. Harnack nous a aidé à nous rendre compte de l'absence d'enthousiasme que nous avons toujours constatée en nous à la lecture des *Confessions*. Au fond, — c'est là leur fort et leur faible, — elles ne développent que les lieux communs de notre piété courante, ordinaire, je ne dirai pas vulgaire, mais recherchée, de haut goût et de haut ton. Or, cette piété est-elle normale et saine ? Comment le soutenir encore en constatant la plus récente transformation de l'augustinisme à l'usage des enfants, non pas précisément à la mamelle, mais de ceux qui se trouvent entre l'époque de la dentition et l'âge de discrétion ? En entendant des garçons et des fillettes chanter à gorge déployée et sur les airs de *Malbrought s'en va-t-en guerre* ou de *Ah ! vous dirai-je maman !* leur perdition éternelle, par suite de leur totale corruption, si Jésus-Christ n'était venu les sauver, les laver dans son sang, on ne peut s'empêcher de songer aux appels contrastants du Maître, qui, — ne sachant découvrir sur le front des enfants aucune trace de la tache originelle, — reprend ses disciples qui les éloignent en leur disant : « Laissez venir à moi les petits enfants et ne les en empêchez point, car le royaume des cieux est à eux et à ceux qui leur ressemblent. » Quels soins les dogmaticiens et les exégètes orthodoxes prennent d'établir que Jésus, en parlant ainsi, ne s'est pas écarté de la plus stricte orthodoxie ! En entendant cette dogmatique classique sortir des bouches vermeilles de ces jeunes augustiniens, espiègles, d'ailleurs, et bruyants, aux joues roses et n'engendrant nullement la mélancolie, on se demande avec anxiété combien de ces fruits précieux parviendront à maturité ? La piété raffinée, artificielle, apprise par cœur est le plus infaillible moyen d'empêcher la piété réelle et personnelle de naître. Ces petits amours de piétistes bien dressés qui font l'ornement et l'espérance d'Israël, dans ces réunions de réveil ou de consécration, risquent bien, quand les jeux de l'enfance auront pris fin, d'entonner des chants moins châtiés et moins orthodoxes. Toute cette piété disparaîtra avec l'enfance, justement parce que des docteurs graves en auront fait des amusements d'enfants, de l'enfantillage. Et l'Evangile tout entier risquera de ne plus avoir

de prise, de passer pour un jeu, pour un langage qu'on reproduit traditionnellement d'âge en âge, et au moyen duquel on est censé obtenir le salut, en répétant ce qui chez Augustin était une poignante vérité, cruellement expérimentée; tandis que, chez les enfants de six à huit ans, il ne peut être question de se frapper la poitrine à propos d'un état de péché dont on n'a pas même le moindre soupçon. Ah! qui nous débarrassera de l'augustinisme trop précoce qui engendre le puritanisme en éducation! Il nous fait toujours penser à ce vicaire, sorti de la charrue, grossier et ignare, qui n'ayant vu le monde qu'à travers les grilles du grand et du petit séminaire, se croit obligé, pour être fidèle à sa mission, de débiter à de jeunes pénitents ou pénitentes tout ce long chapelet des questions médiocrement congrues dans l'ordre où les indique un volume, — rien moins que chaste, et qu'il a fallu écrire en latin, — le manuel du confesseur, approuvé par monseigneur l'évêque du diocèse. En face de ces abus criants, auxquels nous prêtons tous plus ou moins la main, je ne puis assez me réjouir d'avoir appris à lire à une époque où le piétisme anglais n'avait pas pénétré, avec le thé, dans les derniers recoins de nos provinces! Mon premier livre de lecture fut *la Morale en action*, ouvrage oublié, que nos autorités théologiques du jour ne manqueraient pas de répudier comme un écrit pélagien, pour ne pas dire païen. Sans doute l'expérience de la vie ne m'a que trop appris que le vice n'est pas puni, ni la vertu récompensée. Et cependant avec quelle émotion, en parcourant une vieille bibliothèque, n'ai-je pas retrouvé les traces des larmes que me fit verser ce livre, non pas sur mes péchés, mais sur les malheurs et les infortunes de tel héros ou de telle héroïne! Je défie aucun de nos augustiniens en jaquette d'en avoir versé de plus chaudes, de plus abondantes sur leurs péchés, qu'ils déplorent dans leurs gais refrains. Cette morale relâchée, si vous voulez, mais profondément humaine, trouve beaucoup plus le chemin du cœur que ces psaumes de la pénitence mis dans la bouche d'enfants qui heureusement ne connaissent guère le mal que comme peccadille. Il m'est arrivé plus d'une fois de me demander ce que je serais devenu au

plus fort des crises qu'il a fallu traverser, si, au lieu de m'aborder sous la vieille forme de la piété huguenote, fort peu dogmatique, nullement renfrognée, ni formaliste, me laissant au contraire pleine et entière liberté, la religion m'avait été imposée sous la robe étriquée du piétisme dogmatisant, faisant appel aux miracles, aux prophéties, le tout garanti par une inspiration plénière infaillible !

Mais que faire ? dira-t-on sans doute. Faut-il se laisser bercer par un doux optimisme qui laissera sommeiller le sentiment du péché ? Ne convient-il pas d'instruire le jeune enfant dès l'entrée de sa voie ? Oui, sans doute, mais il convient de faire tout cela avec mesure, en homme de bon sens. Dresser les enfants aux raffinements d'une piété qui n'est pas de leur âge, leur faire réciter, chanter des expériences qu'ils ne peuvent avoir faites, ruine aussi sûrement leur conscience religieuse que les sucreries de tout genre et les bonbons abîment leur estomac.

En tout ceci nous ne nous sommes pas écarté un instant de M. Harnack. Il a, en effet, prononcé le mot de la situation quand il a écrit : « Tout mûrement considéré, il se pourrait bien qu'en matière religieuse il n'y eût pas d'impression seule bonne, aucune théorie seule autorisée des facteurs concourant au développement religieux. De même que l'homme a besoin de dormir et de veiller, de même aussi, pour maintenir sa vie morale et religieuse en état de santé, il convient que le sentiment de sa force, de sa liberté, alterne avec celui de son esclavage et de son impuissance ; on peut osciller entre le sentiment de sa complète responsabilité morale et la certitude d'être un enfant de Dieu reçu en grâce. Ou bien y aurait-il moyen de concevoir les impressions et la façon de penser d'Augustin de manière à permettre de présenter la foi comme le plus puissant levier de la vie morale ? Les objections contre sa manière de concevoir la piété tiendraient-elles à ce qu'il n'a peut-être pas développé sa pensée dans toute sa force et toute sa pureté[1] ? »

[1] Il est intéressant de remarquer que, en dépit de toutes les lacunes de la dogmatique d'Augustin, le souffle de piété individuelle qui aurait dû en animer toutes les parties n'abdique jamais complètement. On en

Quoi qu'il en soit, il est impossible de fermer les yeux devant les réalités qui nous étreignent : désarçonné quant aux doctrines objectives, héritées des Grecs, le dogmatisme tradi-

jugera par le passage suivant qui, bien loin de contredire la thèse de Harnack la confirme, en montrant qu'il y avait bien deux hommes chez l'évêque d'Hippone, le théologien et l'homme pieux qui n'avaient pas abouti à se fondre en un seul. C'était peut-être une épave de son manichéisme. Voici la requête qu'il adresse à Dieu pour en obtenir des lumières sur le mystère de la création : « Au nom de ce Verbe par qui vous avez fait toutes choses,... je vous conjure, par Celui qui siège à votre droite... et en qui sont cachés tous les trésors de la science et de la sagesse; c'est lui-même que je cherche dans vos livres. Moïse a parlé de lui ; car c'est lui-même qui le dit : c'est donc la vérité qui le dit. Faites-moi écouter et comprendre comment il a fait dans le principe le ciel et la terre. Voilà ce qu'a écrit Moïse ; il a écrit cette parole et il est disparu : il a passé de cette terre auprès de vous, et il n'est plus maintenant en ma présence, car, s'il y était, je le retiendrais, je l'interrogerais, je le conjurerais en votre nom de m'expliquer ces paroles, et je prêterais une oreille attentive aux paroles qui s'échapperaient de sa bouche. S'il me répondait en langue hébraïque, ce serait en vain que sa voix frapperait mes sens, elle ne parviendrait pas jusqu'à ma pensée. Si, au contraire, il parlait latin, je le comprendrais. Mais *comment saurais-je s'il dit vrai?* Si même je le savais, serait-ce de lui que je l'apprendrais ? Non, mais au-dedans de moi-même, dans le sanctuaire de ma pensée, la vérité, qui n'est ni hébraïque, ni grecque, ni latine, ni barbare, la vérité me le dirait, *sans avoir besoin d'organes et sans faire entendre aucun bruit ;* elle me dirait : Il dit vrai. Et aussitôt, plein d'espérance, je dirais à cet homme votre serviteur : *Vous dites* vrai. Mais puisque je ne peux pas l'interroger, c'est vous, ô vérité ! qui l'inspiriez quand il disait vrai, c'est vous, mon Dieu, que j'implore ; pardonnez à mes péchés, comme vous avez donné à votre serviteur le don de dire ces choses, accordez-moi de les comprendre. »

Ce curieux passage nous permet de jeter un coup d'œil furtif jusque sur la dernière assise de la conscience religieuse de saint Augustin. Ne voit-on pas le scepticisme ressortir comme une tache d'huile ? Ni l'Ecriture, ni l'Eglise ne sauraient lui communiquer la certitude dont il a besoin. Il doit la recevoir non de Moïse, mais de la vérité même, « la vérité me le dirait sans avoir besoin d'organes ; » et cette voix de la conscience donnerait sa sanction à la déclaration de Moïse, sans faire entendre aucune voix, « elle me dirait : Il dit vrai. » Faute de Moïse, il s'adresse à Dieu. « C'est vous, ô vérité ! qui l'inspiriez quand il disait vrai, c'est vous, mon Dieu, que j'implore. » L'élément individualiste pratique et personnel persiste donc chez Augustin. En dépit de sa théorie des sacrements

tionnel reçoit également un accroc sur le terrain de la simple piété et de la subjectivité; l'héritage, si précieux d'ailleurs qu'Augustin nous a légué, pour rester encore fécond, ne saurait être accepté que sous bénéfice d'inventaire. Un vent nouveau ne soufflera-t-il pas dans nos auditoires où tout sent trop l'artificiel, le conventionnel, exactement comme dans un couvent? Pour peu qu'on soit habitué à analyser ce qu'on entend, il est impossible de ne pas être frappé des perpétuelles redites de nos prières, de nos prédications. C'est exactement la même monotonie que dans les *Confessions* de saint Augustin dont on se borne trop à donner la paraphrase. Deux ou trois sentiments principaux font tous les frais de nos discours : le péché, l'incapacité de l'homme à s'en délivrer, la toute puissance de la grâce divine. Et l'on va ainsi durant des années, durant la vie entière, piétinant sans cesse sur place, au cliquetis des mêmes clichés, sans la conscience d'avoir fait le moindre pas en avant. Le sentiment du péché, qui fait presque entièrement défaut dans la piété de l'Orient, étouffe un peu trop celle de l'Occident, comme un cauchemar perpétuel dont il n'est guère possible de se débarrasser. Il n'y a ni progrès effectif, ni phases diverses dans la vie chrétienne; les rayons de soleil sont rares,

et de l'Eglise, quand il rentre en lui-même, il affirme ne pouvoir percevoir la vérité que par un contact pratique, personnel avec la vérité même : « Au-dedans de moi-même, dans le sanctuaire de ma pensée. » La religion n'est pas une affaire objective s'imposant du dehors; il faut la saisir par toutes les forces vives de son âme; on ne saurait nous l'appliquer du dehors par les divers procédés de la méthode d'autorité. Il n'est pas sans quelque intérêt de voir le père du sacramentalisme, ce saint Augustin, qui a mis Rome sur la voie du matérialisme religieux, auquel elle a abouti en plein de nos jours, maintenir les droits fondamentaux de l'expérience personnelle, au moment même où il devient infidèle à son principe. *La certitude est donc un fait individuel et moral. Il n'y a qu'un remède au scepticisme : obéir à la voix de la conscience nous conduisant à la vérité.*

En dehors de cette méthode, on s'engage dans des discussions sans fin, qui n'ont pour unique résultat que de perpétuer inutilement les querelles. Bien qu'il ne l'ait pas laissé déployer toutes les conséquences logiques qu'il renfermait, Augustin est cependant resté fidèle au principe fondamental qui a été le centre de sa vie, sinon de sa pensée : *Mihi adhaerere Deo bonum est.*

les accents de sainte joie font défaut ; nous sommes tristes, abattus, contristés ; pour tracer le tableau, il n'y a guère sur la palette qu'une unique couleur grisaille, toujours la même. Par peur de la propre justice, au terme de la carrière, le fidèle le plus avancé croit devoir avouer le sentiment du péché avec la même intensité que le lendemain même de sa conversion. « Je ne sais quelle âme insipide et quelle vie factice, dit Vinet, menacent incessamment de prendre la place de notre âme et de notre vie. Je ne sais quelle force magique nous fait recueillir comme la naïve inspiration de notre conscience, et défendre avec la chaleur de la conviction des systèmes et des formules qui sont nés hors de nous, du conflit des idées et du cours des événements. *On observe, on imite, on répète et l'on croit expérimenter.* »

Il faut ici rendre hautement justice aux darbystes. On trouve chez eux comme une perle au milieu de bien d'autres choses. Ils semblent parfois avoir voulu réagir contre la piété trop monacale d'Augustin, en insistant sur les privilèges des fidèles déjà assis avec Christ dans les lieux célestes, en célébrant par anticipation les joies du triomphe déjà assuré. Je suis heureux de le proclamer : un éclair incontestable de lumière authentique a traversé cet amas d'idées archaïques de la chambre haute, où s'étale avec complaisance un *prophétisme* raisonneur, j'ai presque dit un enthousiasme à froid, médiocrement charitable. Malheureusement tout cela est encore mal équilibré ; le balancier a cessé d'osciller pour se fixer dans une seule direction. Le darbysme ergotant en dépit des faits n'est qu'une plante parasite, entretenue par la logique et les espérances eschatologiques juives, croissant sur l'arbre antique de l'augustinisme traditionnel. Vinet semble avoir fort bien senti le caractère désespérément monotone de notre piété, quand il a écrit ces mots qui ont un accent incontestable de reproche : « Une des plus funestes illusions, en même temps qu'une des plus mélancoliques, serait de remplacer la continuité du progrès par la perpétuité des regrets, et de croire qu'il suffit, si l'on n'avance pas, de dire tous les jours à Dieu avec une douleur qui, prenez-y garde, s'affaiblit tous les jours : Mon Dieu,

je le confesse, je suis le même aujourd'hui qu'hier, et je serai demain le même qu'aujourd'hui. N'est-ce pas à cette douleur que se réduit aujourd'hui le christianisme de beaucoup de personnes ? »

L'augustinisme ne saurait donc être accepté sans réserve. Il est intéressant de voir M. Harnack, qui certes a placé la piété de l'évêque d'Hippone assez haut, proclamer, avec une égale impartialité, qu'elle n'a pourtant pas atteint ces hauteurs sereines où toute opposition disparaît, où tous les brouillards se dissipent, pour laisser la vérité briller seule de son pur et éternel éclat. La direction qu'Augustin a imprimée à la piété occidentale n'a donc pas été à tous égards bénie. Il a fait sentir aux fidèles que la rédemption ne doit pas être conçue comme une intervention unique, ayant lieu une fois pour toutes dans la vie de l'homme (par le baptême), mais comme un élément dans lequel l'âme vit et respire, et que partant la grâce du baptême déploie toujours sa force. Mais voici ce qui arrive. Les particularités individuelles sont en dehors, au dessus de la sphère de la vérité et de l'erreur : elles ne rentrent pas dans la catégorie du vrai ni du faux ; vues du dehors, elles peuvent être fausses, tout en étant vraies, considérées du dedans. Les particularités peuvent ainsi être nuisibles comme influences, car, lorsqu'elles viennent introduire un élément nouveau dans une masse, il faut se demander quel sera le résultat du mélange. Ne pourra-t-il pas produire un état maladif ? Une chose demeure incontestable : Augustin a donné au sentiment religieux antérieur un correctif, comme on ne peut en imaginer de plus important et dont les bénédictions ne sauraient être contestées, qu'on accepte ou non sa réformation sans réserve.

Et pourtant, hâtons-nous d'ajouter : Augustin ne pensait, en aucune manière, à corriger la tradition ecclésiastique ! Et, s'il l'a fait cependant d'une façon si effective, c'est dans le sentiment de pénétrer toujours plus avant dans la foi de l'Eglise. Conduit par le scepticisme à l'Eglise catholique, Augustin regardait celle-ci comme le roc ferme sur lequel sa foi était assise. De sorte que nous nous trouvons en face d'un curieux problème :

Comment la piété la plus vivante peut-elle reposer sur deux bases : l'expérience interne et la justification tout extérieure? Il faut dire plus encore : c'est Augustin, le premier, qui a fait de l'autorité de l'Eglise une puissance religieuse. Il a effectué, dans le sein de la conscience chrétienne, l'étrange mélange du sentiment du péché et de la grâce de Dieu d'une part et de l'autorité extérieure de l'Eglise de l'autre. Il ne faut pas, pour se rendre compte de son influence sur l'Eglise, en général, et sur l'histoire des dogmes, en particulier, tenir seulement compte de ses doctrines du péché et de la grâce : il a accepté, en outre, des éléments traditionnels qu'il a transformés à sa façon. C'est ainsi qu'il est arrivé à donner à ses contemporains pleine et entière conscience de ce qu'ils sentaient. Remaniant tout du point de vue de la doctrine du péché et de la grâce, il a puissamment agi sur la dogmatique, en lui imprimant cette forme qui lui a permis de s'emparer du cœur, sans provoquer de révolution, sans rupture violente avec la tradition.

Deux principes ont conduit Augustin à faire de l'autorité de l'Eglise une grande puissance religieuse. Dans ses luttes avec lui-même, il s'était convaincu de la corruption de la nature humaine ; son manichéisme avait complètement ébranlé sa foi en la vérité du christianisme. Depuis, il n'a jamais reconquis la conviction que la religion chrétienne soit rationnelle ; il n'a jamais pu admettre que tout ce qui se trouve dans les deux Testaments soit sans aucune contradiction et parfaitement démontrable. Que lui restait-il à faire ? Il n'avait plus qu'à se jeter dans les bras de l'Eglise, bien convaincu qu'il lui fallait son autorité pour ne pas devenir la proie du scepticisme ou du nihilisme. L'Eglise lui garantit la vérité de la foi, quand l'individu ne peut la trouver. En s'exprimant ainsi, Augustin affiche son scepticisme comme penseur, tout en montrant, comme homme, son amour de la vérité. Renonçant à justifier sa foi par des sophismes, il déclare, qu'en bien des cas, il ne croit que sur l'autorité de l'Eglise ; il ne croit même en l'Evangile qu'à cause de l'autorité de l'Eglise. Et voilà l'Eglise ainsi revêtue par Augustin de la grande autorité qu'elle a conservée jusqu'à présent ! L'Eglise prendra dès lors sur elle une grande

partie de la responsabilité qui jusque-là avait pesé sur les épaules de l'individu. L'Eglise devient désormais un collaborateur indispensable dans chaque acte de foi. Les actes de foi deviennent en même temps des actes d'obéissance. Le secret de tout le monde est désormais trahi : l'individu renonce en partie à la foi individuelle pour y substituer l'obéissance. La doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise obtiennent une autre signification; Augustin devient ainsi le père de ce qu'on a appelé la foi implicite, *fides implicita*. Au simple fidèle, il adjoint l'Eglise ; il croit avec elle; elle croit pour lui, en tenant lieu et place, en bien des cas, d'un élément psychologique de la foi, savoir de la conviction intérieure. En agissant ainsi, Augustin a puissamment déchargé la foi individuelle, en la lançant dans un domaine où elle se mouvra à l'aise, mais il a semé en même temps les germes de toutes les fâcheuses conséquences résultant de la foi d'autorité.

Après avoir établi l'autorité de l'Eglise comme indispensable, Augustin substitue aux rapports personnels du fidèle avec Dieu l'intermédiaire d'une grâce sacramentelle. Dans le milieu d'Augustin, on était traditionnellement habitué à entrer en rapport avec Dieu par des lois et des moyens de grâce. Augustin se conforme à l'usage. Il ne sait pas faire entrer dans sa dogmatique l'idée vivante et vraie que Dieu lui-même, tel qu'il nous est apparu en Christ, est le souverain bien de l'âme. Il a laissé subsister les vieux clichés en vertu desquels Dieu vient au secours des hommes, comme un bon juge, au moyen d'actes de miséricorde, ou comme un médecin, au moyen de médicaments. Dieu agit toujours à ses yeux par des moyens de grâce mystérieux et tout-puissants. La grâce demeure toujours pour lui quelque chose d'objectif, de matériel. Dans ses controverses contre les donatistes et les pélagiens, il formule complètement cette doctrine, en la mettant en rapport avec celle de l'Eglise et des sacrements. Son époque pouvait comprendre, non sans peine, il est vrai, ce qu'il disait sur la grâce comme communication sacramentelle et ecclésiastique. Elle rabaissait la conception d'Augustin à son propre niveau, à elle. L'élément de magie qui s'attachait à cette conception, la fermeté

extérieure, l'élément palpable, tangible, qui fut accusé dans cette notion de la grâce sacramentelle; la facilité qu'elle offrait d'ouvrir un compte par doit et avoir à propos du péché et de la grâce, tous ces éléments-là furent reçus avec avidité par les contemporains d'Augustin. C'est donc par sa faute que le Dieu vivant et la personne de Jésus-Christ ont été refoulés à l'arrière-plan dans la conscience de l'Eglise qu'il a formée. *Le fidèle s'inquiète de l'héritage, du legs laissé par Christ, de son mérite, mais non de Christ lui-même.* Le bon Dieu est infusé dans l'âme par parcelles. Mais Augustin ne s'est pas le moins du monde douté que la dogmatique demeure incomplète, qu'elle devient un obstacle pour la religion aussi longtemps que ne règne pas en souverain le grand principe : *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

Dans la théorie dogmatique d'Augustin, on ne trouve pas d'échos bien francs du grand ébranlement qu'il avait lui-même ressenti, de la grande crise qu'il avait traversée alors qu'il s'agissait de savoir s'il trouverait Dieu comme son Dieu. En mettant le vin nouveau dans les vieux vaisseaux, il a eu le tort de contribuer puissamment à formuler cette doctrine de la grâce, qui est peut-être ce qu'il y a de plus révoltant dans la dogmatique catholique : *Corruptio optimi pessima.* Le protestantisme lui-même, malgré ses prétentions, est loin d'être indemne de ce crime. Au moyen de la grâce et du sacrement, on court le danger de jeter un voile sur le Christ personnel ; d'élever, justement au moyen de la grâce, une haie entre soi et le Dieu vivant, d'établir un compte courant à propos des matières les plus saintes et les plus libres et de lancer l'âme dans l'indifférence ou dans le désespoir.

Dans le système d'Augustin, il règne aussi de l'incertitude sur l'essence de la foi et du pardon des péchés. Ce père parle moins de la foi que de l'amour. Il enseigne une sanctification *graduelle* et *progressive* dont les degrés sont marqués par la foi, l'amour, les mérites ; il subordonne l'élément religieux à l'élément moral ; sa piété n'est pas encore assez simple.

Enfin Augustin n'est pas au clair sur l'importance de la vie actuelle. Il va sans dire qu'il a une conception pessimiste de

l'existence présente ; il ne partage pas l'illusion de quelques protestants contemporains qui s'imaginent qu'on peut faire du christianisme une religion exclusivement terrestre. Mais en général l'importance de la vie actuelle lui échappe. Il professe les anciennes idées eschatologiques ; de sorte qu'il se trouve avoir préparé les voies pour l'avènement du monachisme.

II

Telle fut la piété d'Augustin. Autour du grand fait de sa conversion, qui l'avait fait passer de l'esclavage à la liberté en Dieu, viennent se grouper toutes les diverses expériences religieuses et les réflexions morales de l'ancien monde : tout est mis à contribution : les Psaumes et saint Paul, Platon et les néoplatoniciens, les moralistes, Tertullien et Ambroise. Seulement l'évêque d'Hippone ne réussit pas à faire passer dans ses théories les impressions psychologiques personnelles dans lesquelles il se trouvait. En d'autres termes, sans s'en douter, il dut compter avec les idées vulgaires qui avaient cours autour de lui. C'est, hélas ! à cela que sont réduits tous les hommes supérieurs ; sous peine de ne pas agir sur leurs contemporains, desquels ils se trouveraient trop éloignés, ils doivent payer tribut aux erreurs du temps. Aussi est-ce moins pour leurs qualités, qui ne sont pas appréciées, que pour les concessions qui leur sont arrachées et que le public estime d'accord avec ses propres idées traditionnelles, qu'ils réussissent à agir sur les contemporains. Ce fut là le sort d'Augustin plus que d'aucun autre. Voilà pourquoi il est devenu le théologien par excellence de l'Eglise catholique qui le révère de fort loin, plus pour ses défauts que pour ses qualités, se réservant à l'occasion, tout en demeurant plus ou moins fidèle à la lettre, de persécuter les disciples selon l'esprit. A tous égards, l'œuvre a tourné exactement en sens contraire des intentions expresses de l'homme foncièrement chrétien qui l'entreprit. C'est en vain qu'on chercherait dans le sacramentalisme romain, qui a abouti au matérialisme, au fétichisme, les moindres restes de cette piété individuelle vivante et personnelle qui ne pouvait

trouver son bonheur qu'en Dieu, saisi par le cœur et la conscience, indépendamment de tout intermédiaire d'aucun genre.

Il suffira d'avoir signalé le grand rôle historique d'Augustin. Il ne peut être question de résumer ici ses luttes avec les donatistes et avec les pélagiens que Harnack expose largement. Nous regrettons surtout de ne pouvoir donner la critique qu'il fait des doctrines du péché, de la prédestination. Il démontre que l'évêque d'Hippone a toujours conservé dans sa conception un certain levain de dualisme et de manichéisme.

Du reste, c'est en vain qu'on chercherait une unité dogmatique dans ces fragments divers que ce père de l'Eglise a empruntés de toutes parts. Augustin n'a pas de système. Tout est pour lui sur le même plan ; il n'y a ni organisme, ni perspective ; voilà pourquoi on trouve chez ce père tant d'antinomies, d'antithèses, disons le mot, de contradictions. Toutefois ce qui importe ce n'est pas ce qu'un homme sait et dit, mais ce qu'il aime ; Augustin aima Dieu, son Eglise, il fut vrai. Telle est l'attitude qu'il prend dans tous ses écrits. Qu'il parle comme néoplatonicien, comme ci-devant manichéen, comme paulinien, comme évêque catholique ou comme bibliciste, c'est toujours là le souffle qui l'inspire. Ce souffle communique à tous ses travaux une unité qui se sent clairement, bien qu'elle ne puisse être prouvée dans les doctrines. Cela explique pourquoi les tendances les plus diverses qui se sont réclamées de lui ou qui ont appris de lui ont toujours réussi à retrouver l'homme complet qui leur a communiqué sa force. Il ne serait pas devenu le docteur de l'avenir s'il n'avait posé devant lui, comme personnalité chrétienne, imprimé son cachet, communiqué de la force et du poids à une parole quelconque, quelle qu'en soit la tendance. Comme prédicateur de la foi, de l'amour, de l'ordre de la grâce, il a jusqu'à aujourd'hui dominé la piété catholique ; par le ton fondamental de sa piété : *Mihi adhaerere deo bonum est*, ainsi que par sa distinction entre la loi et l'Evangile, la lettre et l'esprit, et par son assertion que Dieu produit en nous la foi et la bonne volonté, il a provoqué la réformation évangélique du seizième siècle ;

par sa doctrine de l'autorité de l'Eglise et de ses moyens de grâce, il a constitué le catholicisme romain ; il a même créé l'institution hiérarchique sacramentelle ; par son biblicisme, il a réveillé les réformateurs avant la réforme et préparé la critique de toutes les traditions ecclésiastiques extérieures ; par sa vigueur de spéculation, la pénétration de son entendement, la finesse de son observation et de son expérience, il n'a pas seulement provoqué, mais créé la scholastique avec toutes ses tendances, sans en excepter le nominalisme, et par conséquent aussi la théorie moderne de la connaissance et la psychologie ; par son néoplatonisme et son enthousiasme prédestinatien, il a provoqué la mystique, ainsi que l'opposition anticléricale du moyen âge ; par sa conception de l'Eglise et de l'idéal du bonheur, il a fortifié le sentiment catholique vulgaire, le monachisme; il l'a intronisé dans l'Eglise, il l'a par cela même réveillé et rendu capable de vaincre et de dominer le monde hostile à l'Eglise ; enfin par sa capacité unique de mettre au dehors toutes les richesses de son esprit, et d'imprimer à chaque mot un cachet individuel, il a concouru, pour sa part, à l'avènement de la renaissance et de l'esprit moderne.

On voit le secret de la puissance d'Augustin. Il a fait subir une modification radicale à l'ancienne conception dogmatique du christianisme dogmatique. Il a reconnu que le christianisme est tout autre chose que ce qu'on appelle ordinairement doctrine. La loi est doctrine ; l'Evangile est force. La loi éclaire, l'Evangile procure la paix. Voilà ce qu'Augustin a clairement reconnu, et, en le proclamant, il a introduit la religion dans la sphère de l'expérience vivante, intime, en l'arrachant au monde de la science et de la logique. Sans doute il a fait descendre sa nouvelle connaissance au niveau des anciennes idées. Comment ne l'aurait-il pas fait, puisqu'il était un chrétien catholique? Mais le fait qu'il s'est rattaché au passé, — condition imposée à tout réformateur qui veut exercer de l'influence, — ne doit pas empêcher de signaler en lui ce qu'il y a d'original. A l'appui de son dire, Harnack cite quelques beaux passages d'Augustin établissant clairement qu'il a sorti la religion du domaine de ce qu'on appelle ensei-

gnement de doctrine pour la transporter sur le domaine de la vie pratique[1]. (P. 126.) De même qu'on a dit de Socrate qu'il a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, remarque ailleurs Harnack, ainsi peut-on affirmer qu'Augustin a fait descendre la dogmatique du ciel sur la terre. Il a détourné l'attention des spéculations sur l'infini et le fini, sur Dieu, le

[1] Solil. I, 5 : « Je n'ai rien d'autre qu'une volonté; je ne sais rien d'autre que la convenance de mépriser ce qui est éphémère et périssable et d'aspirer à ce qui est éternel et certain.... Si c'est par la foi que te trouvent ceux qui cherchent auprès de toi leur refuge, donne-leur la foi; si c'est par la vertu qu'ils te trouvent, donne-leur la vertu; si c'est par la science, la science. Augmente-moi la foi, augmente-moi l'espérance, augmente-moi la charité. »

De l'Esprit et de la Lettre, 5 : « Or, nous disons que la volonté de l'homme reçoit, pour pratiquer la justice, des secours d'en haut, consistant non seulement en ce que l'homme a été, par création, doué d'un libre arbitre de volonté et a ensuite reçu instruction sur la manière dont il doit vivre; mais, de plus, en ce qu'il *reçoit*, directement d'en haut, *un esprit saint qui inspire à son âme le goût dominant et l'amour de cet immuable et souverain bien qui* n'est autre que *Dieu*, dont il jouit, ainsi *déjà maintenant qu'il marche encore par la foi et non par la vue*, afin que, ayant là comme des arrhes du don gratuit d'en haut, il s'attache vivement au Créateur, brûle d'arriver à jouir, lui aussi, de sa vraie lumière et sente que ce qui fait le bonheur de son existence lui vient de Celui à qui il doit l'existence même. Aussi longtemps, en effet, que demeure cachée à nos yeux la voie de la vérité, le libre arbitre ne peut nous servir à quoi que ce soit qu'à pécher. Et, en fussions-nous venus à ne plus ignorer quel bien nous avons à faire, à quel but nous avons à tendre, ce bien, ce but, à moins d'y prendre plaisir par amour, on ne le réalise pas, on n'en entreprend pas même la réalisation, on n'en vit pas comme il faut. Et c'est pour nous le faire aimer que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs, par l'effet, non d'un libre arbitre ayant en nous sa source, mais d'un saint esprit qui nous est donné. »

L. c. 22 : « Ce que la loi des œuvres commande en menaçant, la loi de la foi l'obtient en y faisant croire. Voilà précisément cette sagesse, nommée piété, adoratrice du Père des lumières, source de toute grâce excellente et de tout don parfait.... Par la loi des œuvres, Dieu dit : Fais ce que je commande. Par la loi de la foi, on dit à Dieu : Donne-moi de faire ce que tu commandes.... Ce n'est pas l'esprit mondain que nous avons reçu, dit cet apôtre, le plus constant prédicateur de la grâce, c'est un esprit qui procède de Dieu que nous avons reçu, afin que nous sachions quels dons Dieu nous a faits. Et l'esprit du monde, qu'est-il d'autre

Logos, la créature, le mortel et l'immortel, pour la concentrer sur les problèmes du bien moral, de la liberté et de la félicité. Le bien fut, à ses yeux, l'angle sous lequel il considéra les biens divers : le bien moral et le salut ne sont plus en correspondance, mais ils se couvrent et coïncident : *Ipsa virtus et præmium virtutis.* « Le catholicisme vulgaire dans sa théologie avait deux centres : la force transformatrice de la rédemption et la recherche libre de la volonté. Des deux pôles, Augustin n'a fait qu'un centre ; il a transformé l'ellipse en cercle : Dieu, dont la grâce affranchit la liberté et rend capable de faire le bien. » Voilà ce qui constitue l'importance religieuse d'Augustin dans l'histoire de la religion chrétienne. Mais il n'a pas permis à l'élément nouveau de se déployer d'une façon conséquente ; une portion de l'ancien édifice a subsisté dans le nouveau ; dans la nouvelle cathédrale qu'il a élevée, l'ancien édifice a formé en quelque sorte le Saint des saints, dans lequel on ne pénètre que rarement.

Cette dernière image explique assez bien ce que devinrent les anciens dogmes de l'Eglise grecque, après la réforme d'Augustin. Faute d'être l'expression de la piété de l'époque, ils passent à l'arrière-plan ; ils deviennent raides et froids, de sorte qu'ils n'auront bientôt plus en leur faveur que le droit historique que la tradition leur confère. En revanche, les dogmes nouveaux, les doctrines du péché et de la grâce, dont la piété se nourrissait, n'obtinrent pas le prestige des anciens, faute d'avoir été formulés avec rigueur. De sorte que, grâce à Augustin, il ne fut pas possible de fixer ni l'étendue, ni l'importance de la doctrine ecclésiastique dans le cours de l'histoire des dogmes. D'une part, elle fut ramenée à l'Evangile lui-même ; d'autre part elle se distingua d'une façon beaucoup moins précise que jadis de la théologie, parce que les pensées

qu'un esprit d'orgueil. Or, c'est précisément par cet esprit-là que sont séduits ceux qui, ignorant la justice de Dieu et voulant établir la leur propre, restent insoumis à celle de Dieu. Aussi tiens-je pour enfant de Dieu, bien plutôt un homme qui sait au moins de qui il peut attendre ce qu'il n'a pas encore, que celui qui s'attribue ce qu'il n'a pas. Nous concluons que l'homme est justifié non par la lettre, mais par l'esprit, non par un mérite d'œuvres, mais par une grâce toute gratuite. »

nouvelles n'étaient pas clairement formulées. Autour de l'ancien dogme, qui conservait toujours sa valeur comme tradition, froide et roide, il se forma tout un cercle d'enseignements vagues, dont se nourrissaient les pensées les plus importantes de la foi, que nul ne pouvait ni contempler dans son ensemble, ni systématiser. Telle est la position du dogme au moyen âge. A côté de la pétrification commence le procès de la réfutation, de la désagrégation intime.

Voici donc la position historique d'Augustin. Au milieu des orages de l'émigration des peuples, immédiatement avant l'heure où la barbarie va tout recouvrir de son flot montant, Dieu l'a donné à son Eglise comme un homme jugeant spirituellement des choses spirituelles et devant apprendre à la chrétienté ce qu'est la piété. Autant que nous pouvons en juger, les jeunes nations germano-romaines auraient été complètement impuissantes à s'assimiler le christianisme, qui leur était présenté comme loi et culte, sous des formes arrêtées. Pour qu'ils pussent pénétrer de l'écorce au noyau, il fallait qu'Augustin fût transmis aux barbares comme le commentateur, le vivant interprète de ce christianisme ecclésiastique. Le courage de réformer l'Eglise, la force de se réformer eux-mêmes, tout cela les peuples modernes l'ont puisé dans saint Augustin, ou mieux dans l'Evangile auquel Augustin les a ramenés.

Au fond, toutes les luttes du moyen âge, — dont nous ne résumerons pas l'histoire, — ont lieu à propos de l'augustinisme, c'est-à-dire de ce qu'il y a d'original et de chrétien chez Augustin et de l'élément traditionnel qu'il avait emprunté aux Grecs. D'un côté, Augustin avait fortifié le dogme traditionnel, c'est-à-dire qu'il l'avait présenté comme faisant autorité et constituant le bien le plus précieux de l'Eglise. Mais, d'un autre côté, il l'avait fort étendu et transformé. Ce dogme qui, pour sa conception et sa construction, est une œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Evangile (comme nous l'avons montré), a persisté. Quand on parlait de dogme, on entendait cette connaissance surnaturelle révélée de Dieu, déposée dans des doctrines immuables pour régler la vie entière des chrétiens. Mais

dans cette connaissance surnaturelle sont admirablement entrelacés, par Augustin, les principes résultant de l'expérience chrétienne qu'il a faite, en qualité de fils de l'Eglise catholique, d'élève de saint Paul et des platoniciens[1].

[1] Sans répudier la christologie traditionnelle, Augustin met cependant l'accent sur l'*humanité* du Seigneur et spécialement sur l'*humilité*. Il connaissait bien les néo-platoniciens, mais leur science ne suffisait pas pour lui donner le repos.... « Et je cherchais le moyen de me procurer la force nécessaire pour jouir de vous, mais je ne pouvais la trouver qu'en embrassant le « Médiateur des dieux et des hommes, Jésus-Christ, homme *lui-même*, qui est en même temps Dieu au-dessus de toutes choses, et béni dans tous les siècles; » Jésus-Christ qui nous appelle et qui nous dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie; Jésus-Christ, qui a mêlé à la chair cette nourriture divine, alors trop forte pour moi ; » car, « le verbe s'est fait chair, » afin que notre confiance fût nourrie du lait de votre sagesse, de cette sagesse même par laquelle vous avez fait toutes choses. *Je n'étais pas assez humble pour comprendre votre humble Maître*, le Seigneur Jésus ; *et j'ignorais quelle leçon il avait voulu nous donner en descendant à ce degré de bassesse*. Car votre verbe, qui est l'éternelle vérité, et qui est au-dessus des plus parfaites de vos créatures, élève jusqu'à lui ceux qui s'éloignent, et il *s'est choisi parmi nous une humble demeure*, faite de notre boue, afin de nous abattre et de nous arracher à nous-mêmes pour nous attirer à lui, apportant à la fois un remède pour l'orgueil et une nourriture pour l'amour. » (Livre VII, chap. IX.)

Les platoniciens lui ont sans doute fait connaître l'essence de Dieu, mais « je parlais avec assurance comme un savant; et si je n'eusse cherché votre voie dans le Christ Sauveur, j'aurais, non la science, mais ma perte. (*Non peritus, sed periturus*, le rhéteur persiste.) Car je commençais à vouloir passer pour sage, plein de mon propre châtiment, je ne pleurais pas mes fautes et j'étais enflé de ma vaine science. Où était donc cette charité qui bâtit sur les fondements de l'humilité, c'est-à-dire sur Jésus-Christ? Quand l'eussé-je apprise dans ces livres (des philosophes ») ? C'est de la Bible qu'il apprit « la différence de la présomption et de la pénitence, de la science qui nous montre où il faut aller, sans nous en montrer le chemin, et de la vraie voie qui conduit véritablement à cette patrie bienheureuse, que nous ne devons pas seulement voir, mais encore habiter. » Il lut alors saint Paul. « Ces chastes Ecritures n'eurent plus à mes yeux qu'un seul esprit, et mon cœur tressaillit de joie en tremblant. Et je commençai à reconnaître que tout ce que j'avais lu dans les livres des philosophes, je le trouvais également dans vos Ecritures, mais avec le secours de votre grâce, afin que celui qui voit la vérité ne se glorifie pas, comme s'il n'avait pas reçu de vous, non seulement la vérité elle-même, mais encore la puissance de l'apercevoir (et « qu'a-t-il, en effet,

Toute l'histoire intérieure du christianisme occidental est déterminée par cet apport, cette adjonction venant d'Augustin qui continue d'agir comme base permanente; aucun élément nouveau essentiel ne fait son apparition dans les mille ans qui

qu'il n'ait point reçu ? ») afin qu'il ne soit pas seulement averti par vous, qui êtes toujours le même, de vous contempler, mais encore qu'il soit guéri pour vous posséder, et afin que celui qui est trop loin pour vous apercevoir, entre cependant dans la voie par laquelle on vient à vous, on vous trouve et l'on vous possède. Car, « encore que l'homme se plaise en la loi de Dieu selon l'homme intérieur, que fera-t-il de cette autre loi qu'il ressent dans ses membres, et qui, se soulevant sans cesse contre celle de son esprit, le fait esclave de la loi du péché qui est répandue dans tout son corps.... Que fera donc cet homme misérable, et qui le délivrera de ce corps de mort, si ce n'est votre grâce par Jésus-Christ notre Seigneur.... » *Voilà ce que ces livres ne nous disent pas.* Aucune de ces pages ne contient la trace de la piété chrétienne, des larmes de la compassion, de votre divin sacrifice, des tribulations de l'esprit, d'un cœur brisé et humilié.... Personne n'y entonne ce chant : « Mon âme ne sera-t-elle pas soumise au Seigneur ? C'est de lui que viendra ma délivrance. Car si Dieu lui-même est mon salut et mon protecteur, je ne tremblerai plus. » Là, chez les philosophes, on n'entend pas cette voix : « Venez à moi vous qui souffrez. » Et ils dédaignent d'apprendre *qu'il est doux et humble de cœur*, car « vous avez caché ces choses aux sages et aux savants, et vous les avez révélées aux humbles et aux petits. » Autre chose est de voir, du haut d'une montagne sauvage, la patrie de la paix, sans savoir trouver le chemin qui y mène.... Autre chose est de tenir la vraie voie. »

Augustin, on le voit, fait deux parts dans la christologie traditionnelle : le Logos, l'élément divin, métaphysique qu'il dit avoir appris des platoniciens; puis l'élément humain, religieux, l'humanité et l'humilité, qu'il déclare tenir de l'Ecriture : « Je lus encore dans les mêmes livres, (des philosophes) dit-il, que Dieu le Verbe n'est pas né de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. » *Mais « que le Verbe se soit fait chair et ait habité parmi nous, » voilà ce que je n'ai pas lu.* J'ai trouvé aussi, dans les mêmes livres, exprimé de mille manières, « que le Fils a la même essence que le Père, qu'il n'a rien usurpé en se faisant égal à lui, puisqu'il est le même par nature. » *Mais « qu'il se soit anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, qu'il se soit abaissé à l'image de l'homme, et qu'il ait été pris à l'extérieur pour un homme, qu'il se soit humilié et ait poussé l'obéissance jusqu'à la mort et à la mort de la croix; que Dieu, en récompense, l'ait ressuscité d'entre les morts, et lui ait donné un nom qui est au-dessus de tout nom, le nom de Jésus, devant lequel toute puissance céleste, terrestre et infernale, doit courber les*

séparent l'évêque d'Hippone du quinzième siècle. Mais voici. Le thème qu'Augustin a présenté ne se répète pas seulement dans des centaines de cas variés : il y a un vrai développement. Chacun des éléments de ce thème a son histoire particulière et s'accuse. Voilà pourquoi une crise était inévitable. L'unité du dogme, des prétentions de la raison, des droits ecclésiastiques, des principes de la vie chrétienne individuelle qui reparaît chez Augustin devint intenable. Chacun des éléments tira de son côté sous l'action d'une force centrifuge à laquelle ils obéirent tous : chacun dans sa raideur prétendit à une domination exclusive.

Tout cela amena vers la fin du quinzième siècle un état très complexe rappelant « l'ère de l'enthousiasme » dont nous avons déjà parlé. Deux grandes puissances sont en présence et se disputent la chrétienté : la Cour de Rome qui prétend ramener tout ce qui concerne la religion à un pur mécanisme, à une

genoux, et que toute langue doit confesser, parce que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de son Père, » *voilà ce que ces livres ne savent pas.* Ils disent encore « que votre Fils unique demeure immuablement coéternel à son Père, avant tous les temps est au-dessus de tous les temps; que c'est de sa plénitude que les âmes reçoivent leur bonheur, et que c'est par la participation de sa sagesse permanente que leur sagesse est renouvelée. » *Mais « que lui-même descendu dans le temps, soit mort pour les impies, que vous n'ayez pas épargné votre Fils unique, et que vous l'ayez livré aux hommes pour leur salut, » c'est ce que je n'y ai point vu.* « Vous avez caché ces mystères aux sages, et vous les avez révélés aux petits, afin qu'ils vinssent à vous fatigués, harassés, et que vous les releviez; parce que votre Verbe est *doux et humble de cœur*, » car « il dirige les humbles dans la justice, et enseigne ses voies à ceux qui sont doux; nous remettant nos péchés, lorsqu'il nous voit humiliés et affligés, mais ceux qui, s'élevant sur le cothurne de leurs doctrines magnifiques, n'ont point entendu ces paroles : « Apprenez que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes, » ceux-là, « Tout en connaissant Dieu, ne le glorifient pas comme Dieu, mais ils s'évanouissent dans leurs pensées; leur cœur s'obscurcit dans sa folie, et, en se disant sages, ils deviennent insensés. » (Conf. Livre VII, chap. IX.) On le voit, Augustin met l'accent sur l'élément religieux, humain en christologie; il le déclare le plus *excellent* et le plus *caractéristique*; c'est la sainte Ecriture qui le *lui a révélé.* Ne peut-on pas dire avec raison que l'évêque d'Hippone est tout à fait dans le courant de la christologie contemporaine, fermement assise sur la base du Christ historique ?

réglementation extérieure et formaliste, à une bureaucratie soutenue par la force extérieure et par de fortes contributions pécuniaires. Les peuples avaient le sentiment que ce régime avait son centre à Rome, à la cour papale. A leurs yeux, la mondanisation de l'Eglise était devenue un lourd fardeau, n'écrasant pas seulement la conscience, mais étouffant toute vigueur, tout intérêt supérieur. Pour le parti qui pratiquait cette politique ecclésiastique, sans pudeur ni vergogne, il n'y avait qu'un seul dogme : les usages de l'Eglise de Rome sont la vérité même. L'ancien dogme n'avait de valeur et de signification que parce qu'il faisait partie des usages de l'Eglise romaine. C'est assez dire que ce parti avait le plus grand intérêt à mettre, en fait d'autorité et de valeur, les décisions récentes de Rome exactement sur le même pied que les vieux dogmes; s'il y avait une antique tradition, un passage de l'Ecriture, une décision dogmatique, quoi que ce fût de gênant, c'est à Rome qu'appartenait le droit d'interprétation. On habituait ainsi les peuples à tenir les décisions récentes de Rome comme tout aussi saintes que les décisions des grands conciles. Vers 1500, ce quiproquo était assez généralement admis, bien que ce ne fût pas sans provoquer d'énergiques protestations. Après l'échec des conciles réformateurs de Constance et de Bâle, il ne resta plus qu'à s'incliner devant l'autorité de Rome; les princes préoccupés du seul soin de gouverner leurs Etats, laissèrent libre carrière à l'arbitraire romain, en tout ce qui concernait la foi, les mœurs et les usages; ce qui favorisa l'idée de la souveraineté et de l'infaillibilité du siège de Rome. Le vieux dogme avait perdu toute autorité, il ne restait plus que l'Eglise, c'est-à-dire Rome. Ce sont là les derniers fruits de l'autorité de l'Eglise à laquelle Augustin avait eu recours pour couper court à tout scepticisme. Il ne se doutait pas des révoltantes superstitions qu'on abriterait un jour sous le manteau de sa téméraire sentence : *Quod universa frequentat ecclesia, quin ita faciendum sit, disputare insolintissimæ insaniæ est.*

L'opposition qui s'élevait contre la cour de Rome n'était pas groupée autour d'une seule idée; il y avait des mobiles politiques, sociaux, religieux et scientifiques. Mais tous les adver-

saires étaient d'accord pour affirmer que les habitudes de l'Eglise romaine étaient devenues une tyrannie et que le témoignage de l'antiquité ecclésiastique déposait contre elles. On prétendait de plus que les décisions de la papauté n'avaient pas la valeur de déclarations dogmatiques; que Rome ne possédait pas seule le droit d'interpréter l'Ecriture et les pères; que le concile, qui était au-dessus du pape, devait réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres, et que l'Eglise, en face des innovations papales, dans la dogmatique, dans le culte et dans le droit ecclésiastique, devait revenir aux principes primitifs et aux conditions d'autrefois. Les hussites, les Vaudois, n'étaient pas seuls à insister sur ces réclamations; elles se trouvaient dans la bouche d'évêques, de facultés de théologie, de moines d'une orthodoxie irréprochable, des fils les plus légitimes de l'Eglise; quant à la théologie, elle était tombée dans le plus grand discrédit. Si quelqu'un s'avisait de soulever le moindre problème qui s'y rapportait, on lui fermait la bouche avec la formule consacrée : « Querelle de moines! » Tout le monde réclamait un christianisme pratique : le cri de ralliement était : *Retournons à Augustin! Retournons à Augustin!*

Après avoir établi qu'un pareil retour n'aurait pas suffi pour sauver l'Eglise, Harnack signale les trois issues seules possibles pour sortir d'embarras : le catholicisme, tel qu'il se formula à Trente, le socinianisme, la réformation. Le premier sanctionna et modifia toutes les erreurs du moyen âge et prépara le concile du Vatican qui a couronné l'édifice, en lui imprimant le sceau de l'infaillibilité papale; le second, en renonçant au dogme, abandonna également l'élément religieux; la troisième revint tout simplement à l'Evangile. Le trait commun à ces trois solutions, c'est qu'elles mettent un terme à l'histoire des dogmes.

Nous ne nous arrêterons pas à montrer comment le concile de Trente en sanctionnant toutes les erreurs du moyen âge coupa court à l'histoire des dogmes. Les suites du concile eurent pour effet d'amener le triomphe définitif de l'ultramontanisme, la défaite d'Augustin et de saint Paul, et la victoire du jésuitisme. « En France, la piété disparaît avec les jansénistes

et les gallicans, dit Harnack; le peuple français passa désormais sous le joug des encyclopédistes et de Voltaire. » La France hait les jésuites. Mais comme on peut bannir la crainte de Dieu et non la peur qu'il inspire, le peuple français appartiendra désormais à cette Eglise jésuitique qu'il hait et qu'il tourne en ridicule.

Dans un tel état des esprits, comment le concile du Vatican aurait-il pu faire défaut? Toutes les autorités étaient renversées, celle des évêques, l'autorité des conciles, celle de la tradition, celle d'Augustin et celle de la conscience. Evidemment il fallait une autorité nouvelle à une Eglise reposant sur l'autorité. Pourquoi toutes les autorités précédentes avaient-elles pu être renversées ? C'est qu'on en avait une autre *in petto* et qu'on manœuvrait en vue de l'établir. Il n'y avait plus qu'une chose à faire. Il fallait, — c'était inévitable, — proclamer solennellement l'évêque universel, la tradition vivante, le maître infaillible de la doctrine et des mœurs, le confesseur absolu. Contrairement à l'opinion commune qui estime que le moment a été mal choisi pour proclamer l'infaillibilité du pape, Harnack estime, se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes, que l'heure était venue : les temps étaient accomplis. Toutes les lignes internes et externes du développement convergeaient admirablement pour en amener la proclamation. Les princes étaient faibles, craintifs ; les peuples étaient indifférents. Et voilà pourquoi notre siècle accepte, presque sans dire mot, ce qu'on n'aurait osé proposer dans aucun siècle antérieur, sous peine de voir l'Europe entière en armes appeler au combat catholiques et protestants. Comment parler d'histoire des dogmes dans une Eglise soumise aux volontés, aux caprices d'un seul individu, maître absolu et infaillible ?

A l'autre extrémité de la ligne, le socinianisme, à sa façon, met aussi fin à l'histoire des dogmes. Du même coup, Harnack réhabilite le socinianisme et lui fait un enterrement de première classe. Les sociniens ont eu le courage de simplifier le problème de l'essence et du contenu de la religion ; secouant le joug de la tradition, ils ont conquis le droit pour l'individu de ne consulter que les documents classiques de l'Evangile et

l'Evangile lui-même. Ils ont rompu l'ancienne alliance avec la religion et la philosophie, en substituant la morale à la métaphysique comme canevas des idées religieuses. Il est vrai, la substitution n'a pas réussi : la métaphysique a plutôt été substilisée qu'éconduite. Mais ils ont puissamment contribué à l'affaiblir par la forte opposition au platonisme qui avait envahi la dogmatique chrétienne. Le socinianisme a préparé le public religieux à comprendre que la religion chrétienne ne saurait être formulée en paradoxes incompréhensibles et contradictoires; qu'il faut arriver à des formules certaines, puisant leur force dans leur clarté. Ne se bornant pas à affranchir l'étude de l'Ecriture du joug de la dogmatique, à divers égards, cette école a ouvert la voie à une exégèse saine et historique. Sans doute, la médaille a son revers : il serait aisé de montrer que sous tous ses rapports, le socinianisme a fortifié d'antiques erreurs. Mais enfin il a fait ce qu'il a pu à son jour et à son heure; par son alliance avec l'arminianisme et aussi par son action isolée et directe, il a, dans le bon comme dans le mauvais sens, propagé les lumières dans le sein du protestantisme.

Harnack n'en confesse pas moins que le triomphe du socinianisme au seizième siècle eût fait échouer la réformation. Cela tient à ce que le sentiment religieux faisait décidément défaut à cette école. Les sociniens ne sont nullement des ultra-protestants comme on le pense en général; mais bien des revenants du moyen âge, des disciples de Duns Scott. « La religion chrétienne est, avant tout, foi, rapport de personne à personne ; elle est, par conséquent, supérieure à la raison ; elle ne vit pas de commandements, d'espérances, mais de la force de Dieu en Jésus-Christ ; elle saisit comme Père le Seigneur du ciel et de la terre. » C'est justement là ce dont le socinianisme ne se doute pas. Avec le vieux dogme, il a répudié l'Evangile comme religion. Culpabilité et repentance, foi et grâce, sont des notions qu'il maintient encore en partie par une heureuse inconséquence, par respect pour les écrits du Nouveau Testament. C'est dans ces inconséquences que gît tout le christianisme des sociniens. Ils mettent donc, eux aussi, un terme à l'histoire des dogmes, en répudiant et les dogmes et l'Evangile.

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

D'APRÈS LE DERNIER LIVRE DE M. JAMES MARTINEAU

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS [1]

V

Nous abordons en premier lieu les théories que la chrétienté primitive a conçues sur la *personne de Jésus*. Trois facteurs ont modifié l'Evangile de Jésus : d'abord le temple ou le judaïsme populaire, qui a créé le *Jésus-Messie ;* ensuite la synagogue dans son union avec l'hellénisme, qui a fourni l'*Adam spirituel* de Paul ; enfin la gnose qui a enfanté le *Logos* du quatrième Evangile. Arrêtons-nous successivement à ces trois conceptions du Nouveau Testament.

1. La théorie du Messie.

Trois idées formaient la substance de la religion en Palestine : la perpétuité de la loi, les prérogatives d'Israël et la validité de la théocratie messianique. Quelle que fût la nouvelle lumière qui vînt du ciel, elle devait en reproduire les couleurs. On le constate en se rappelant dans l'Evangile l'étoile d'Orient (Mat. II, 2) et la question des disciples : Seigneur ! est-ce en ce temps que tu dois rétablir le royaume d'Israël ? (Act. I, 6). On

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de mars 1891. — A la page 115, au lieu de « les *trente* dernières années, » il faut lire : « les *toutes* dernières années ; » les *Types of ethical Theory* ayant été publiés en 1885 et *A study of religion* en 1888.

se rappelle le langage de Jésus lui-même (Luc XVI, 16; Mat. XIX, 28). Les Juifs, depuis le livre de Daniel de l'an 167-164, se préoccupaient autant de la théocratie messianique que de la perpétuité de la loi. Le Messie était un des points cardinaux de leur *credo*. Si Jésus a parlé dans ce sens, c'était quelque chose de donné, non d'apporté par lui. Mais jusqu'à quel point partagea-t-il ces idées? Se croyait-il le Chef du Royaume promis aux Pères? ses biographes l'assurent. Mais les Evangiles ne sont pas des produits purs de l'histoire; ils sont de source inconnue, renferment un mélange de matériaux disparates et accusent un développement graduel. Ce sont des compilations anonymes, réunissant les meilleurs éléments de la tradition populaire à l'égard de Jésus, généralement admise par la seconde et la troisième génération des disciples. Paul les précède, mais ne nous offre aucune lumière, puisque son Christ est celui du Ciel, non celui de la terre. Tant il y a que les Evangiles ont pour auteurs des disciples qui étaient convaincus que Jésus était le Messie et qu'il croyait l'être lui-même. Ils ont tout vu dans ce jour: c'était le trait d'union entre la prophétie et son interprétation courante; c'était une compensation de tout ce que la vie et la pensée du Maître pouvaient avoir pour eux de décourageant. Faut-il simplement accepter ce témoignage? ou bien faut-il supposer que la dogmatique et le cœur n'ont pas manqué de diriger leurs plumes[1]?

Les termes de *Fils de Dieu*, *Fils de David*, *Fils de l'homme* sont synonymes de Messie à l'âge apostolique, c'est-à-dire à l'époque où les synoptiques ont composé leurs écrits. Mais ce n'était pas le cas, ou du moins inconditionnellement vrai de l'époque qu'ils racontent; comme le prouve l'usage inégal qu'ils font involontairement de ces termes. Ce sont les chré-

[1] « Jésus ne s'est pas pris pour le Messie et n'a pas voulu passer pour tel, » telle est la grande thèse que M. Martineau s'est efforcé d'établir à partir de la page 328, et puis, quand l'occasion s'en présentait, jusqu'à la fin du volume p. 625, 640, 643, etc. On sait que cette thèse ne prévaut pas parmi les critiques autorisés les plus récents. M. Martineau en convient lui-même, p. 332. Nous reproduirons la plupart des preuves que l'auteur allègue en faveur de sa thèse ci-après §§ VIII et IX.

tiens qui ont donné au terme de *Fils de Dieu* la signification messianique : ni l'Ancien Testament, ni la littérature apocalyptique antérieure n'en offrent un exemple. Dans les Evangiles ce sont les démons (Marc III, 11) et Satan (Mat. IV, 3, 6) qui qualifient Jésus de Fils de Dieu. Une seule exception est rapportée dans la réponse affirmative que Jésus donne à la question du souverain sacrificateur : σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ (Marc XIV, 61-62) [1]. On est étonné de cette affirmation en présence de la dénégation répétée de cette prétention et de l'absolue défense d'en parler ; l'intérêt que tous avaient à la prétention messianique de Jésus, comme preuve d'importance pour les ennemis et comme appui de la foi pour les disciples, permet aussi de douter de l'exactitude de ce détail. Enfin l'absence de toute la question messianique dans le quatrième évangile montre l'influence que les idées préconçues d'un évangéliste peuvent avoir sur la couleur de sa narration. L'exclamation du centenier au pied de la croix : ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ (Marc XV, 39) est partie sans doute d'une conception païenne.

Le nom de Fils de Dieu fut donné à Jésus, non à cause de son office messianique, mais à cause de la nature divine qu'on avait découverte dans sa personne et par conséquent après son ascension. Paul dit expressément que Jésus fut *déclaré* Fils de Dieu par sa résurrection des morts (Rom. I, 4). Le Fils de Dieu c'est le Christ au ciel. Jésus n'étant pas *devenu* Fils de Dieu par sa résurrection, mais seulement *déclaré* tel, on se demanda quand cet élément divin avait pris possession de lui. La plus ancienne réponse fut : au baptême ! La qualité de Fils de Dieu est censée coïncider avec la communication de l'Esprit divin. L'application messianique du Psaume II est de pure invention chrétienne et eut pour effet, lors de la composition des récits du baptême, d'appliquer le terme de Fils de Dieu à la vie terrestre de Jésus. Si les mauvais esprits exorcisés par Jésus sont censés lire cette divine essence en lui (Marc I, 24 ; V, 7), ses autres compatriotes expriment sa messianité par le terme de *Fils de David* (Mat. IX, 27 ; XV, 22 ; XII, 22 ; XXI, 9). Mais en parlant de lui-même Jésus emploie habituellement le titre de *Fils de l'homme.*

[1] Voir plus loin, § IX.

Que faut-il entendre par là? Selon les synoptiques c'est le Messie et ils attribuent cette pensée à Jésus lui-même. Selon Daniel (VII, 13, 18, 22, 27), ce sont les saints du Très-Haut, c'est-à-dire l'Israël fidèle; ce n'est pas un agent personnel. Il n'est pas prouvé qu'avant l'ère chrétienne les Juifs se soient servis de ce terme pour marquer le Messie. Les passages du livre d'Hénoch qu'on cite pour prouver le contraire sont probablement dus à une interpolation chrétienne[1]. L'Ancien Testament emploie ce terme pour marquer soit l'homme en général (Ps. VIII, 4) soit un individu choisi, comme dans Ezéchiel (jusqu'à 99 fois), ayant la conscience de sa faiblesse, lorsqu'il est appelé à être l'organe de Dieu. C'est cette acception qui engagea Jésus à s'appliquer ce titre. Convenons qu'il s'adapte au caractère de Jésus qui se place au niveau de la simple humanité, exprimée si bien Matthieu VIII, 20 : « Les oiseaux ont des nids et les renards ont des tanières, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » C'est l'identification sympathique avec les plus humbles conditions de la vie humaine au service de ses fins divines. Il n'est pas question de l'idéal national des Juifs. Ainsi dans la bouche de Jésus le Fils de l'homme n'implique nullement la prétention messianique[2].

Cependant dans d'autres passages que les évangélistes attribuent à Jésus, le terme de Fils de l'homme est équivalent à celui de Messie dans l'acception eschatalogique juive (Mat. XIII. 41; Marc XIII, 26; Luc XII, 8). Cet usage prévalut dans l'intervalle des 30 années qui séparèrent le départ de Jésus de la ruine de l'état juif, pendant lesquelles les synoptiques formèrent leur compilation; période riche en rêves apocalyptiques, comme le prouve l'Apocalypse. C'est alors qu'on s'empara du Fils de l'homme de Daniel à cause de la ressemblance entre les souffrances du siège de Jérusalem et celles que le peuple juif endura sous Antiochus. C'est ce qui déterminera le sens messianique du terme chez les synoptiques: ils mirent sur les lèvres de Jésus l'idée qu'ils s'étaient formée eux-mêmes. Au reste, les discours eschatologiques de Jésus prouvent suffisamment leurs origines. Luc lui-même (XI, 49) cite un écrit apocalyptique ap-

[1] P. 336. — [2] P. 339.

pelé *La sapience de Dieu*, essentiellement juif, mais chrétien dans l'application et inséré dans le narré comme un *vaticinium post eventum*. Ajoutons que Paul ne se sert pas du terme de Fils de l'homme, quoiqu'il fût imbu de la croyance messianique.

On objecte le fameux passage Matthieu XVI, 13 ss.[1]. Remarquons d'abord que Jésus demande : « qui disent les hommes que je suis, moi le Fils de l'homme ? » et Pierre répond : « tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Or si le terme de Fils de l'homme n'était qu'un synonyme de celui de Christ et que Jésus se le fût habituellement appliqué, il n'y avait pas lieu à la question, et la réponse était une pure tautologie. Jésus d'ailleurs dicta la réponse, qui produisit une si grande sensation et qui fut condamnée au silence. Notons en outre que si Jésus a accepté la confession de Pierre et s'est considéré lui-même comme le Messie juif tel que Pierre l'entendait, comment concilier cette conviction avec l'annonce qui suivit immédiatement après, de ses souffrances et de sa mort, c'est-à-dire avec une conception toute différente qui scandalise Pierre ? comment expliquer l'ordre renouvelé du silence ? la qualité de Messie était-elle une prérogative privée ? n'était-elle pas la preuve nationale suprême à offrir au jugement d'Israël ? Nous concluons que la vraie réponse de Jésus à Pierre a consisté dans la prédiction de ses souffrances, et que Pierre a senti que son assertion du messianisme, loin d'être acceptée par Jésus, était repoussée par lui[2].

Dans les discours eschatologiques Jésus s'annonce comme le Messie. Il est curieux de constater que dans la prophétie qui passe pour être prononcée *en particulier* devant les disciples, Jésus parle du grand drame comme s'il ne le concernait pas. Ils lui demandent : quel sera le signe de TA parousie et il répond par le signe du *Fils de l'homme* (Mat. XXIV, 3, 30). La demande est adressée à Jésus et il répond par la troisième per-

[1] M. Martineau revient souvent sur ce passage important. P. 339, 347, 353, 577-582.

[2] P. 350. Il en résulte, selon notre auteur, que Jésus n'a prononcé ni les versets 18-20 (Pierre fondement de l'Eglise) ni l'éloge du v. 17 ; mais qu'il a opposé à la déclaration de Pierre l'annonce de ses souffrances (non celle de sa résurrection) de 21-23.

sonne. C'est que les synoptiques écrivant à une époque où tout le monde voyait en Jésus le Messie n'hésitaient pas d'insérer aux traditions courantes de sa vie qui parlaient à la première et à la seconde personne, des fragments de l'apocalypse juive qui parlaient à la troisième, à moins que l'art littéraire du compilateur n'effaçât la différence. Mais ce qui prouve surtout le caractère peu historique de ces discours c'est qu'il est toujours question de sa venue (ἐρχόμενος, ἐλθῶν) ou de sa présence (παρουσία), non de son retour. N'était-il donc pas présent là avec ses disciples? C'est l'arrivée sans précédent d'un personnage, connue uniquement de la prophétie.

L'identification de Jésus avec la figure messianique a été le premier acte de mythologie chrétienne. Peut-être a-t-elle servi de véhicule à des influences trop spirituelles pour les premiers fidèles; mais si elle se trouve dénuée de réalité, il faut s'en défaire. Du moment que notre rapport avec Jésus est devenu simplement spirituel, regard pieux porté sur le type de la communion morale entre l'homme et Dieu; sympathie dans l'adoration commune de Dieu, Maître de la nature et Lumière des âmes, ces tableaux n'ont plus grande valeur. A titre de langage figuré on peut parler de la terre promise, de la Jérusalem céleste, de la cité de Dieu, et la foi ne pourra peut-être jamais s'en séparer. Mais il faut le bannir de la prose religieuse, des professions de foi, des définitions doctrinales, des formes de la prière, sous peine de transporter la religion du dedans au dehors. Ayons le courage d'être vrais et de nous livrer sans réserve aux inspirations de notre guide éternellement vivant.

Il nous reste encore à signaler un point de la doctrine messianique des premiers chrétiens. Leur confiance et leur amour, froissés par la tragédie du Calvaire, se réfugient en Galilée où tout rappelait le crucifié ; cette image renouvelée ne permettait pas de penser que le Messie fût retranché de la terre des vivants, (Esaïe LIII, 8) ; il faut que le Ciel l'ait reçu, jusqu'au temps du rétablissement de toutes choses (Act. III, 21). Il est vivant et n'attend que les temps du Père pour accomplir les promesses. Voilà la foi dans sa résurrection. Elle repose sur l'impression profonde que Jésus a faite sur ses disciples. Cette base reçut des

appuis de l'Ancien Testament, notamment du sort glorieux de Moïse (comme on le voit dans la curieuse Apocalypse juive, appelée l'Assomption de Moïse et citée dans l'épître de Jude v. 9), d'Hénoch qui marcha avec Dieu et que Dieu prit, d'Elie enlevé sur un chariot de feu. C'est cette foi que les premiers fidèles se sentirent obligés de répandre autour d'eux. Elle fut une *vue* (ὤφθη), une Christophanie (1 Cor. XV, 5-8), spirituelle, intérieure, comme Paul l'exprime, une révélation du Christ, une révélation divine du Fils de Dieu en lui (ἐν ἐμοί Gal. I, 12, 14). La résurrection de Jésus consistait pour lui dans l'échange d'une vie céleste contre la vie terrestre. Mais l'appréhension spirituelle étant différente d'homme à homme, tandis que les sens sont communs à tous, il était naturel que le Juif ou le païen demandassent en faveur du Christ vivant quelque chose de plus qu'une vision intérieure. Il n'est pas surprenant que les traditions se soient accommodées à ce désir : l'expérience subjective et l'expérience objective se confondent aisément et l'on conçoit que le missionnaire chrétien, en contact avec des auditeurs incrédules, ait senti la tentation de substituer l'une à l'autre. Ainsi s'établirent des idées plus grossières que celles de Paul, qui firent de la résurrection de Jésus une pure réintégration dans les conditions antérieures de la vie terrestre, à la façon de la réapparition que la rumeur publique attribuait à Jean-Baptiste ou à un prophète (Luc IX, 7, 8). De là des questions relatives au sépulcre vide, à la nature du corps du ressuscité, à l'époque et au lieu des apparitions, au sein des cercles judaïsants. Ce nouveau type de la foi ne tarda pas à remplacer le premier. Ainsi le plus ancien évangile, celui de Marc, signale la pierre roulée et le sépulcre vide, ce qui eût été bien indifférent à Paul et à ses amis. Dès lors le fait se matérialisa : Jésus disparaît soudain, ou bien entre par des portes fermées, ou change de forme au point de ne pouvoir être reconnu de ses disciples. La légende s'étant emparée de l'histoire, on n'est plus surpris des contradictions qu'on rencontre relativement aux temps et aux lieux. On comprend aussi ce tableau d'imagination juive, les anges en robes blanches, cette demeure au-dessus des nues, ce trône de Dieu et la séance de Jésus à sa droite.

Tant que nous nous retrouvons dans une scène pareille, nous partageons l'esprit du voyant qui l'a dépeinte et nous devons chercher tout le drame pour lequel il la prépare dans sa propre expérience.

Voici donc le fait historique incontestable qui résulte pour nous de ces traditions : c'est la foi intense des disciples de Jésus que, malgré la croix et le sépulcre, il avait passé dans la vie céleste pour y élever ceux qui lui appartiennent par la foi et l'amour. Cette foi a été l'essence de leur message, l'inspiration de leurs travaux, l'origine du christianisme. Si elle ne leur est pas inspirée par une expérience physique, n'est-elle qu'une illusion ? Non, la foi dans l'invisible ne naît pas d'un fait physique, mais de l'expérience intime de l'âme, de l'idéal infini moral des affections humaines. Pour croire que Jésus vit de la vie céleste, je dois être son disciple. Je ne saurais l'investir de l'immortalité qu'à condition que je reconnaisse en lui des attributs qui en sont dignes. Il y a plus. Les visions des premiers disciples ravis de l'ascendant de sa personne, ne sauraient être pour nous des preuves objectives de sa vie immortelle : elles ne prouvent que le respect et la confiance que son Esprit a produit en eux.

2. La théorie de l'Adam spirituel.

Cette théorie est celle de Paul[1]. Elle se sépare franchement de l'Evangile de Pierre que nous avons exposée. Paul demandait quelque chose de plus grand, de plus large, de plus humain qu'une gloire nationale sous un David ressuscité ou un Moïse perpétué, grâce à ses vues plus larges sur le monde, à ses sympathies pour les gentils, à ses convictions à l'égard de la loi, à ses vues sur le gouvernement universel de Dieu, qui ne se borne pas à la Palestine. Paul n'assista pas au

[1] On se rappellera ici quelles sont, selon M. Martineau, les épîtres authentiques de Paul. Supra p. 123. « Paul emprunte à la science juive de la Palestine l'idée d'un *δεύτερος ἄνθρωπος* (1 Cor. XV, 47) afin de représenter l'apparition de Jésus comme l'acte définitif de l'histoire humaine, comme l'idéal réalisé de l'humanité. C'est l'apothéose qui se rapproche de la pensée grecque. » Holtzmann. H. C., *Joh. Ev.* p. 36. 1890.

drame de la Galilée ; ses lettres n'accusent guère quelque connaissance exacte de ce qui s'y passa ; il comble ce vide par la seule pensée que sa conversion lui a inspirée : le Messie crucifié est vivant au ciel ; il partage la nature de ceux qui l'habitent, après avoir partagé la vie ordinaire des hommes. Reviendra-t-il du ciel pour retourner à la terre et y restaurer le royaume national d'Israël ? Non, il est destiné à quelque chose de meilleur. S'il revient ce ne sera pas pour reprendre notre nature, mais pour nous transformer à son image et rendre « notre corps vil conforme à son corps glorieux. » Voilà la lumière qui éclaira Paul après que les écailles lui furent tombées des yeux : l'apparition de l'ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1 Cor. XV, 47) marque l'inauguration d'une humanité céleste, affranchie de la nature terrestre et animée de l'Esprit de sainteté émanant d'un chef divin et immortel. Que les autres apôtres considèrent Jésus comme le Messie, parce qu'il est le Fils de David ; pour Paul il n'y avait pas de Christ jusqu'à ce qu'il apparût dans sa puissance spirituelle, comme Fils de Dieu et Seigneur au ciel. C'est alors qu'il se montra dans son énergie à réaliser les desseins divins en faveur de l'humanité. (Rom. I, 3, 4.) Sa mort n'était pas une chute, mais une intronisation ; le commencement de son intime présence et de son union avec ceux qui ont trouvé leur vie spirituelle en lui. Ainsi le Calvaire, qui n'était qu'une énigme pour les douze, fut pour Paul le pivot de sa foi, sa gloire, sa joie, sa force. La croix est le fait central d'où partent ses raisonnements et sans lequel il n'y aurait pas eu pour lui d'Evangile. Elle est le symbole et le début de la révolution bénie des destinées de la nature humaine.

Pour comprendre la nouvelle vie que Christ exalté communique aux croyants, il faut se rendre compte des conceptions de l'Apôtre relativement à la nature du monde humain et divin, à la mesure de leur contraste et aux conditions de leur réconciliation. Leur contraste, selon Paul, n'était ni une divergence graduelle, ni l'effet d'une chute imprévue, renversant l'ordre primitif ; il était l'effet de la matière dont le Créateur avait formé notre race. Partant de l'affirmation de la Genèse (II, 7), il pose en principe que le premier homme étant tiré de la terre, est

de terre (ἐκ γῆς χοϊκός 1 Cor. XV, 47) et a été doué d'une âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν v. 45). Cette substance, par suite de l'infusion de la πνοὴ ζωῆς dans la terre (χοῦς), était chair (σάρξ); ainsi, comme nous dirions, c'est la matière inorganique qui est devenue organique et sensitive. L'élément vital dû au souffle divin, la ψυχή, quoique venant de Dieu comme πνεῦμα, ne marque nullement quelque participation à la divine essence : le πνεῦμα est la substance distinctive de la nature divine, comme la σάρξ est celle de la nature humaine. Cependant la ψυχή, intelligence subjective, s'appelle νοῦς et même πνεῦμα et est le siège d'une fonction intellectuelle correspondante à celle de Dieu (1 Cor. II, 11). La nature humaine et la nature divine se ressemblent par la connaissance consciente qu'elles ont d'elles-mêmes, au delà des ressources de la chair. Mais cet esprit de la personne finie détachée de sa source infinie, n'a pas d'initiative, ne va pas au delà de l'intelligence théorique et est ainsi l'opposé de l'Esprit de Dieu éternellement actif. Bref, l'homme manque de l'élément divin et est livré aux propriétés d'un organisme charnel (σῶμα ψυχικόν 1 Cor. XV, 44); de là toute son infirmité et toute sa misère : le péché et la mort. La ἐπιθυμία, agent de la σάρξ comme substance, constitue la ἁμαρτία; c'est le principe qui égare et perd les hommes, quoique, grâce à la vie instinctive non soumise à la loi, il n'ait pas la conscience de la culpabilité. L'homme est donc pécheur sans le savoir, tandis que nous attribuons le péché à un choix volontaire; mais il l'envisage au point de vue de Dieu qui voit ce qui doit être, sans distinguer l'effet des ténèbres animales d'avec la transgression positive (παράβασις) d'un commandement (ἐντολή) divin. Dans tous les cas, l'homme est soumis au péché par la constitution même de sa nature. La σάρξ couvre la vie entière de ses plantes vénéneuses. C'est en vain qu'ici la divine volonté se déclare; elle peut exciter l'admiration en présence de sa beauté et réveiller la soif par son passage rafraîchissant; mais le malheureux désespérera de suivre la lumière qui le frappe ou de rafraîchir ses lèvres au courant d'eau (Rom. VII, 17, 22, 28).

Voilà le péché originel du premier homme comme celui de ses descendants; il est la cause, non l'effet de sa transgression.

Créé spirituel, comment pourrait-il tomber à la première tentation ? Ni l'Ancien Testament, ni Paul ne connaissaient le prétendu changement en chair de la personne d'Adam, dès le moment de son expulsion du Paradis. Terre fait de terre, il est le fondateur d'une race faite de terre, ensorte que la παράβασις ne fut en lui que le produit de l'ἁμαρτία inhérente à son espèce et ne transmit à sa postérité que ce qu'il avait reçu. L'universalité du péché n'est nulle part rapportée à la chute d'Adam, comme si son acte pouvait être aussi celui de l'humanité soit parce qu'elle était en germe dans sa personne, soit par imputation. Ce ne sont là que des apologies de la conception d'un péché inconscient, comme attribut de la matière organisée. Selon Paul, la mort était inséparable du péché, elle est un signe assuré du péché. La mort étant le partage de toutes les générations entre Adam et Moïse, le péché fut universel. Mais il n'y avait pas de transgression, car depuis la clôture du Paradis jusqu'à la loi de Sinaï il n'y eut pas de commandement de Dieu ; l'imputation de la transgression d'Adam était impossible, car le péché ne s'impute pas là où il n'y a pas de loi. Par conséquent il y eut péché partout, désobéissance nulle part, comme pour Adam avant qu'il fût tenté. Ainsi la certitude de l'ἁμαρτία d'Adam et son assujettissement à la mort furent préparés dès l'origine par sa constitution charnelle ; sa faute ne les causa pas, mais les montra.

Nous avons jusqu'ici reproduit le passage de Rom. V, 13, 14. On dirait qu'au v. 12 l'Apôtre rattache le péché et la mort non à la nature humaine, mais à la chute d'Adam. Et aux versets 15-21 Paul insiste sur l'acte particulier de la désobéissance, et la mort qui en résulte est considérée comme un effet d'une condamnation judiciaire : « Par la faute d'un seul (non par la constitution de tous), la plupart sont morts ; par la faute d'un seul, la mort a régné par ce seul homme ; par la faute d'un seul, la condamnation s'est étendue sur tous les hommes ; par la désobéissance d'un seul homme, la plupart ont été rendus pécheurs. » Il est impossible d'accorder la pénalité de la mort avec la nécessité naturelle du péché, comme sa cause. Il faut admettre la coexistence de cette double conception dans l'es-

prit de Paul. Ce sont les fragments de deux systèmes différents; d'une part, il est pénétré des idées judiciaires de l'école pharisaïque et de l'autre, en jetant les yeux sur les gentils, il voit l'économie divine devenir vaste au point de réduire l'action humaine et de rapporter tous les phénomènes à un seul dessein se précipitant vers sa consommation, ensorte que tout ce qui semblait déjouer ce dessein, péché et mort, fautes multipliées par la loi qui les défendait, cortège d'idolâtries, lapidation de prophètes, captivité des saints, croix du Calvaire, vision de Damas, se trouvait être ordonné de Dieu pour préparer la révélation du Christ céleste et l'assimilation de ses rachetés à son image. L'enthousiasme inspiré par cette grande théodicée se moqua des sévérités de la logique.

Quelle que soit l'obscurité des rapports du péché et de la mort dans l'esprit de l'Apôtre, il est clair que le terme de mort ne désigne pas seulement, à ses yeux, la dissolution de l'organisme corporel, mais aussi la relégation de la ψυχή au Hadès, soit pour ne jamais en retourner, soit pour attendre l'appel du Messie; le reste est condamné au nadir loin de lui. C'était donc la privation de la vie spirituelle; la condamnation d'Adam et de toute sa race est le partage de toute chair. Les enfants du peuple élu se récrient; vous avez, leur dit Paul, reçu la loi de Dieu sur les tables de pierre; mais les gentils ont reçu à leur tour la loi écrite dans leurs cœurs; et ni les uns ni les autres n'ont obéi à leurs lois; et dès lors Juif et païen tombent sous le coup d'une juste condamnation. Il y a plus. Cette loi sainte, juste et bonne eut pour tendance inévitable de multiplier les transgressions en réveillant des tentations qui sans cela fussent restées dans le sommeil : « La loi est intervenue afin que la faute abondât (Rom. V. 20) ». Bref, nous rêvons une justice que nous sommes radicalement incapables de réaliser. Le précepte excite la conscience, sans conférer le pouvoir de faire le bien. Il ne suffit pas de dire au paralytique: lève-toi et marche ! Ainsi jusqu'ici tout l'objet de la Providence a été de convaincre le genre humain de son péché, de le faire renoncer à toute confiance en lui-même pour s'ouvrir à la foi, au don d'une justice nouvelle.

Mais comment ce don se communiquera-t-il ? Aucune créature ne pouvant changer sa constitution, la délivrance ne peut être qu'un don surnaturel et descendre de quelque Adam spirituel sur une race nouvelle. C'est ce qui était arrivé à Paul le jour où Dieu révéla son Fils en lui et lui montra cet esprit glorieux qui sans pouvoir être retenu au Sheôl, avait passé à la demeure de Dieu, prémices d'une pure et divine humanité. A partir de cette vision, il peut tout par Christ qui le fortifie. Son expérience lui donne la clef de la grande énigme de la Providence. Ce n'est qu'à la suite de la banqueroute de la chair qu'a pu se révéler le mystère de l'affinité entre l'essence de l'homme et celle de Dieu, et que l'économie de l'Esprit a pu être inaugurée par un homme céleste, qui formera la transition en portant en lui la chair tout en vivant selon l'Esprit et qui, remonté à la source, peut le communiquer à ses frères. Voilà la nouvelle ère ouverte ! Le fils d'Adam est remplacé par le Fils de Dieu, grâce à celui qui a réuni en lui ce double rapport, en se chargeant des souffrances de l'un pour inaugurer les gloires de l'autre.

Il était impossible qu'en méditant sur le Christ céleste qui lui était apparu, l'Apôtre ne se reportât pas sur les origines de ce personnage glorieux. Le moment de son apparition ne pouvait pas être celui du commencement de son existence. Paul affirme donc sa préexistence. S'il est dit qu'il est envoyé de Dieu (Gal. IV, 4, 5 ; Rom. VIII, 3), il est évident que nous avons affaire à un personnage préparé à sa mission. Mais les passages 2 Cor. VIII, 9 et Phil. II, 5-8 sont exprès ; l'apparition de Jésus sur la terre y est décrite comme un acte volontaire de sa part. Une briève allusion montre que Paul considère le Christ comme le divin agent dans la formation du peuple d'Israël (1 Cor. X, 4) et même dans celle du monde (δι' οὗ τὰ πάντα 1 Cor. VIII, 6), quoiqu'ici la fonction semble être moins créatrice qu'interventive, comme le prouvent les θεοί πολλοί et les κύριοι πολλοι du v. 5. Il eût été peu convenable à un Hébreu fils d'Hébreu d'empiéter sur la prérogative exclusive de celui qui *seul* étend les cieux et marche sur les hauteurs de la mer (Job IX, 8). Quoi qu'il en soit, tout nous interdit d'interpréter la person-

nalité du Christ comme si elle était due à l'incarnation et renfermée dans les limites de la nature humaine. Mais les arguties des conciles sont étrangères à la pensée de Paul.

On a prétendu voir le docétisme dans l'envoi du Christ ἐν ὁμοιώματι σαρκος (Rom. VIII, 3). Mais si ce n'est pas la σάρξ ἁμαρτίας qui a souffert sur la croix on ne comprend pas comment par ce sacrifice le péché et la mort de l'homme aient été anéantis, ainsi que Paul l'affirme. Ajoutons que si le ὁμοίωμα n'implique pas l'homogénéité, il ne l'exclut pas : une réduction identique dans ses attributs, ou une exacte copie étant aussi un fac-similé.

Le Christ étant pour Paul un personnage à la fois humain et divin passant par la misère humaine afin de transporter avec lui au ciel tous ceux de sa race qui veulent se livrer à lui, nous comprenons qu'il se soit peu embarrassé des détails biographiques du Christ ; celui à qui a été révélé le Christ qui est mort et vit au ciel pour tous, le connaît κατὰ πνεῦμα et ne le connaît plus κατὰ σαρκὰ 2 Cor. V, 15, 16. C'est pourquoi Paul se soucia peu de consulter la chair et le sang (Gal. I, 16) ; les compagnons de Jésus avaient vu sa forme mortelle : n'avait-il pas vu, lui, le Christ immortel (1 Cor. IX, 1) ? Au lieu d'identifier un individu avec le Messie comme le faisaient les douze, Paul identifie le Messie avec l'essence spirituelle de l'humanité idéale ; tandis que les douze veulent la dépendance d'une obéissance volontaire, Paul inspire l'enthousiasme des divines affections.

Quelles que soient les réserves de la critique historique et logique à l'égard de la forme technique de la théorie, il est impossible de nier la grandeur de la conception, la profondeur des vues et les aspirations élevées qui la distiguent, du moment que dégagée de l'enchevêtrement d'une dialectique obscure, elle se précipite vers ses conclusions sublimes.

Nous voici parvenu à la troisième théorie de la personne du Christ dans le Nouveau Testament ; c'est :

3. La théorie du Logos [1].

Il est impossible d'ouvrir l'Evangile qui porte le nom de Jean sans se sentir transporté dans un monde totalement différent

[1] « Cet évangéliste se rallie à l'idée du judaïsme alexandrin d'un δεύ-

de celui des douze et de celui de Paul. Leurs christologies sont anthropologiques : pour les premiers Christ est simplement homme; pour le second il est le premier-né entre plusieurs frères. La christologie du quatrième évangile est théologique. Il nous transporte dès l'entrée au sein de l'éternité. La vie divine n'est pas une solitude absolue, mais une relation entre deux variétés de l'être spirituel : l'une, l'essence infinie et inaccessible; l'autre, la pensée explicite et la parole révélatrice, qui lui ressemble comme un fils ressemble à son père. Il est l'organe qui rompt le silence et produit un univers. Voilà la scène qui ouvre le drame. Pour réaliser sa fin dans l'histoire, comme il la réalisa dans le monde physique, cet associé de Dieu s'incarne dans la personne de Jésus de Nazareth et retourne au sein du Père après avoir séjourné parmi les hommes, comme la personnification vivante de la grâce et de la vérité infinies. Nous avons ici l'histoire, non d'une humanité qui monte, mais d'une divinité qui descend. Les incidents humains ne font que masquer la réalité, tandis que les rayons d'une gloire irrépressible échappent à chaque souffle qui agite la robe de son humilité. Le Christ de cet évangile n'a ni enfance, ni développement, ni tentations, ni conflits intérieurs, ni expériences successives. Sa nature divine se déclare à ses amis et à ses ennemis par un éclat soudain. Nous entendons ici un platonicien juif et l'inspiration de Philon[1] est incontestable ; c'est dire que bien des années nous séparent des douze et de Paul, alors que l'état juif, quoique dépendant, était encore le gardien de ses institutions théocratiques. Toute cette scène avait disparu lorsque le quatrième évangéliste prit la plume; c'est le règne du judaïsme hellénique. Un penseur chrétien s'empara du Logos de Philon pour lui assigner le rôle de l'âme dans un corps humain et lui prêter un masque vivant au travers des scènes d'un drame ter-

τερος θεός ; il lui donne un tour populaire et veut trouver dans une apparition humaine le lieu où Dieu lui-même entre dans l'histoire par un homme qui puisse parler. Il représente l'incarnation propre aux systèmes religieux de l'Orient. Son originalité consiste non dans Jésus Messie ou type de l'humanité, mais dans la divinité incarnée. » Holtzmann. l. c.

[1] L'auteur a consacré un chapitre entier à l'exposition de la doctrine de Philon, p. 399-422.

restre. Ainsi l'histoire de Jésus de Nazareth devint une théophanie. Le titre de *Fils de Dieu* marque ici l'identité d'essence; il est substantiellement Dieu. De là « Fils unique, au sein du Père. » Leur relation est complètement réciproque : « tout ce que le Père a est à moi, » (Jean XVI, 15) ; « Tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi » (XVII, 10). Il y a plus que réciprocité; il y a unité intérieure : Le Père est en moi et moi en lui (X, 38); Moi et le Père nous sommes un (X, 30); l'un ne découvre que lui-même dans l'autre; le Père est aussi inséparable du Fils que de lui-même. Cependant il n'y a pas d'égalité, comme le veut le *Credo*. Le Fils est subordonné au Père; l'initiative est toujours au Père qui est la cause absolue, le Fils est agent relativement au monde : le Fils ne peut rien faire de lui-même (Jean V, 19; add. XII, 49, 50; VIII, 38, 40; XVII, 18; V, 26; XIV, 28).

Descendons de ces hauteurs métaphysiques pour nous demander quel est ce monde que le Fils a créé et qu'il vient visiter. Réfléchit-il l'idée divine? Nullement. Son créateur le trouve sous la domination du « Prince des ténèbres », du « Prince de ce monde, » « Satan » (XII, 31; XIV, 30; XVI, 11). Comment cela s'est-il fait? L'évangéliste ne l'explique pas. Il ne voit dans cet ennemi ni un rival incréé du vrai Dieu, ni un être déchu de son état primitif; mais il le considère comme l'auteur de l'aliénation *morale* du monde, à la différence des synoptiques qui lui attribuent les maux *physiques*. A ses yeux le monde est une scène des constrastes les plus profonds de pur mal et de pur bien qui ne peuvent pas plus aller ensemble que deux volontés rivales. Ces contrastes se concentrent personnellement dans le Diable, père du mensonge, et dans le Logos, Fils de Dieu[1]. Ce dualisme moral nous ramène à une époque où l'intervalle qui séparait l'idéal chrétien du type des Juifs et des païens inconvertis était devenu désespéré; les premiers taxent la mission chrétienne d'apostasie ; chez les seconds, le nombre des âmes bien disposées s'était de plus en plus réduit, tandis que le résidu se livrait à ses passions et à ses rêves. Ains vers l'an 140, la divine présence pouvait bien sembler à un

[1] P. 493-495.

chrétien alexandrin se borner à l'Eglise, comme à un sanctuaire qui « étant au monde n'était pas du monde » livré aux éléments de la chair et de Satan. C'est cette opposition que l'auteur introduit dans son exposition de l'apparition du Fils de Dieu. Nous avons affaire non à une nouvelle biographie, mais à une construction théologique de faits, non appréciés encore dans leur signification transcendante de divins ou diaboliques. Le prologue fournit, dès le début, les idées que l'auteur a l'intention d'introduire dans les faits et les dialogues qu'il rapportera. La vraisemblance historique en a été sérieusement compromise et le portrait moral du Christ, en controverse avec ses contradicteurs exaspérés, en a encore souffert davantage.

A cette séparation du théâtre de Satan de celui de Dieu et du Logos se rattache une théorie sur la division des êtres humains particulière à cet évangéliste. Il y distingue deux classes opposées non pas seulement moralement par un libre choix, ni arbitrairement de la part de Dieu, mais héréditairement au delà du monde, du temps et de la nature: ce sont les enfants de Dieu et les enfants du Diable (1 Jean III, 8-10); on les reconnaît à leur aversion du péché ou à leur propension au péché. Abel et Caïn en sont les prototypes (1 Jean III, 12). En présence du Logos, la crise se déclare: c'était à la fois l'effet et le but de son apparition (X, 14, 15, 27, 26; VIII, 42-47; IX, 39). « Je suis venu dans ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. » Cette crise n'a d'autre but que de révéler les vraies affinités de ceux qui croient et qui ne sont point jugés et de ceux qui ne croyant pas sont déjà jugés (III, 18). A part l'allusion inconséquente ou peut-être conventionnelle à une ἐσχατὴ ἡμέρα (XII, 48), ce jugement actuel, spontané, résultant de l'influence du Logos sur les cœurs, est le seul que connaisse la théologie de cet évangéliste; il se substitue à la fantasmagorie mythologique de la parousie.

La même substitution a lieu pour la résurrection. « L'heure vient et *elle est venue* (καὶ νῦν ἐστίν) où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront. » La voix du Logos pénètre dans les oreilles des morts spirituels et

les réveille de leur léthargie morale (V, 25, 26). S'il est question aux versets 28 et 29 de « ceux qui sont dans les sépulcres[1], » il est évident que la conception matérielle n'avait pour l'évangéliste qu'une signification symbolique.

Toute la révélation chrétienne consiste, selon notre auteur, à donner au monde le Fils de Dieu comme objet de la foi et source de sanctification. Nous n'avons pas ici un héraut qui, en face de l'avenir, parle de repentance et de pardon des péchés: ces mots ne se présentent pas ici. Il ne s'agit ni de discipline volontaire, ni d'expiation étrangère. « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire » (VI, 44). « Quiconque a entendu du Père et a appris, vient à moi » (45). Le Christ est la manifestation de Dieu lui-même : celui qui le voit, voit le Père (XIV, 9). Le révélateur est un avec l'objet révélé, le Dieu manifesté ; il ne s'agit que de l'accepter et la vie éternelle ne se fait plus attendre ; elle est là ; le futur est présent ; la vie céleste foule l'humble sol de notre terre. Tout le secret de l'initiation du disciple consiste à reconnaître le Christ comme divin et à participer ainsi à ses divines expériences.

La croix n'est pas la gloire qui s'évanouit, comme pour les douze, c'est un sujet de triomphe : c'est le comble de l'identité de la volonté du Fils et de celle duPère ; c'est l'esprit divin rendu à sa pureté, en se dépouillant de son enveloppe terrestre, et pouvant maintenant « tirer tous les hommes à lui » (Jean XII, 3 2). Il ne s'agit pas ici de l'agneau mené à la tuerie, de la brebis muette devant celui qui la tond ; il s'agit d'un acte de liberté : « personne ne m'ôte la vie, mais je la donne de moi-même » (X, 18). « Pour l'amour de ceux que tu m'as donnés, je me sanctifie, » je me consacre pour eux à la mort (XVII, 19). La croix n'est donc pas, comme pour Paul,

[1] Les uns ne voient ici qu'une accommodation à la conception traditionnelle des chrétiens. Les autres, comme M. Martineau, pensent que grâce à sa foi juive d'autrefois, l'Evangéliste réserve le dernier jour aux pères d'Israël à qui les promesses avaient été faites et pour les nations païennes qui n'en n'avaient pas été gratifiées ; c'est ce qui explique le principe du jugement, à savoir la règle universelle de la conscience : ceux qui auront fait le bien et ceux qui auront fait mal (V, 29, 30). Il en est d'autres qui admettent une interpolation. Cf. p. 439.

un abaissement (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν Phil. II, 8), mais une *élévation* [1] (ὑψοῦσθαι) ; et c'est le point culminant de l'incarnation ; le Christ n'attend pas la mort pour être exalté. Exalté, abandonne-t-il son œuvre ? On serait enclin à le conclure de ces paroles : « le Père vous donnera un autre Paraclet afin qu'il soit éternellement avec vous, savoir l'Esprit de vérité. » (XIV, 16, 17.) Mais nous n'avons ici que le constraste de la forme extérieure et de la forme intérieure de la direction ; c'est le même guide. C'est toujours le Logos dans sa personnalité céleste, interprétant et développant les paroles et les actes de son incarnation terrestre. Au reste, la conception du Paraclet nous transporte de nouveau au milieu du second siècle, aux 70 années qui séparent Vespasien d'Adrien. La nationalité juive est détruite ; l'apocalypse messianique n'a plus d'objet ; on lui a substitué quelque chose de spirituel déjà réalisé dans l'âme. Parousie, résurrection, jugement ont passé de l'avenir au présent. En conséquence l'Evangéliste ne dissimule pas sa date post-apostolique et fait parler Jésus de l'entrée des gentils dans l'Eglise (Jean X, 16) et en fait la gloire spéciale de sa mort (XII, 20-32). Il met dans sa bouche une nouvelle instruction pour ses disciples, celle de la prière à Christ et de la prière à Dieu en son nom (XVI, 23, 24; XIV, 13, 14), conséquence naturelle de la doctrine de la déité du Fils, ramenée à toute sa gloire après le retour vers le Père. Ainsi le quatrième évangile atteste l'époque du christianisme hellénique où les conflits juifs étaient tombés et où il ne ressentait que les besoins et les influences des Gentils [2].

La christologie du quatrième évangile n'est certainement pas historique, c'est-à-dire une reproduction fidèle d'incidents objectifs et de discours réels : c'est une idéalisation de la tradition des évangélistes, jetant les matériaux essentiels, dépouillés de leur scorie juive, dans le creuset d'une ferveur plus intense tempérée par le souffle d'une philosophie moins agitée. Son élément vital consiste à abolir en Christ la différence d'essence entre la nature humaine et la nature divine et à substituer chez ses disciples à l'obéissance de la dépendance la sympathie de la ressemblance et l'intimité de la confiance [3]. (*A suivre.*)

[1] III, 14, VIII, 28, XII, 32, 34. — [2] P. 445, 446. — [3] P. 448, 449.

BULLETIN

THÉOLOGIE

L. Trial. — Conférences [1].

M. le pasteur Trial a réuni en un seul volume six conférences ayant pour titres : I. Science et Protestantisme ; II. Les prétendues religions de l'avenir; III. La crise actuelle de la morale ; IV. L'idée de Dieu dans la poésie de Victor Hugo ; V. Evangile et démocratie; VI. Amour et Justice. Une liste d'ouvrages consultés accompagne chaque conférence ; en rendant service au lecteur curieux d'informations sur ces sujets, cette nomenclature lui apprendra aussi les préférences de M. Trial, pour la regrettée Critique philosophique de M. Renouvier, entre autres.

Les Conférences ont un caractère franchement apologétique. Ce n'est pas de l'apologétique populaire ; ce n'est pas non plus de la dogmatique. Le conférencier s'adresse à un public cultivé que la science moderne et les nouveaux systèmes de morale ou de philosophie religieuse mettent en défiance contre le christianisme. M. Trial rassure ces esprits inquiets, en leur montrant dans l'Evangile la puissance toujours efficace pour réaliser l'idéal moral, une religion de raison, qui s'accommode des progrès des sciences, en même temps qu'une religion de liberté, sauvegarde de la démocratie; c'est à cette religion, faite de justice et d'amour, qu'appartient vraiment l'avenir.

Avec un remarquable talent d'orateur, M. Trial a su présenter

[1] *Conférences*, par Louis Trial, pasteur de l'Eglise réformée de Nîmes. — Nîmes. Lavagne-Peyrot ; Paris, librairie Fischbacher; un volume, in-12, 325 pages.

ces idées d'une façon nette et vivante. Les conférences se distinguent en effet par la clarté de l'exposition, une langue ferme, de la chaleur, et de l'entrain ; on souhaiterait toutefois un peu plus de souplesse, un ton moins uniformément grave. La discussion reste toujours élevée, digne, soutenue par un souffle généreux d'optimisme. L'orateur y fait preuve, semble-t-il, de plus de largeur d'esprit que de finesse d'analyse, et laisse entrevoir un certain penchant à simplifier les difficultés. Il est excessif, par exemple, de ranger dans la même catégorie morale, Epicure, Stuart Mill, les mystiques, les Jésuites (p. 283). Autant la précision du plan et l'enchaînement des arguments nous entraînent par endroits (1re conf.), autant ailleurs (5e, 6e conf.) nous tenons-nous en garde contre les généralisations rapides et les résumés sommaires des doctrines ou des faits. Tendance à simplifier le complexe, qui peut après tout ne pas déplaire à l'auditeur, mais dont le lecteur des Conférences est moins satisfait.

On regrette aussi certaines exagérations, des répétitions, parfois du vague et de l'emphase. Ainsi, on a peine à se représenter les démocrates chrétiens « creusant le sol avec les ongles, pour y planter le drapeau de la raison, de la loi du devoir... » (p. 165) : affaire de goût ! L'expression de « période organique » appliquée à la morale (p. 127) n'est pas des plus lumineuses. Dans la conférence la plus faible du volume peut-être, après l'éloge de V. Hugo « créateur de mythes, » ce qui n'est pas bien clair, pourquoi ce long dithyrambe en l'honneur du « mage » (p. 183-188) ? Du reste la double thèse de M. Trial — progression du génie poétique (p. 182), et développement de l'idée religieuse chez V. Hugo dans le sens chrétien (p. 206) — est des plus contestables ; il est permis, au point de vue esthétique, de préférer les premières œuvres du poète aux dernières, et au point de vue religieux nous n'avons pas eu comme M. Trial le bonheur de découvrir dans celles-ci le « Dieu de l'Evangile. »

Le conférencier n'est pas tendre pour le catholicisme, et il a raison : l'aplatissement moral dont nous souffrons est à bien des égards une conséquence de l'abdication des consciences, selon le système romain. Il ne faudrait pourtant pas exagérer ses méfaits dans le domaine des sciences et de la politique. La Terreur, Robespierre et Napoléon, l'avortement partiel de la Révolution ne proviennent pas aussi exclusivement du catholicisme qu'on nous l'assure (p. 271) ; c'est lui faire trop d'honneur. C'est lui en faire trop peu que de le

vouer définitivement, vis-à-vis des sciences, « à un duel implacable et sans merci » (p. 43), et d'oublier qu'il a connu, lui aussi, « la critique indépendante et courageuse » (p. 51) : ne suffit-il pas à cet égard de rappeler les travaux de la libre critique d'un Richard Simon, d'un Lenain de Tillemont et les monuments de la science bénédictine ? C'est qu'il y a des catholiques qui valent mieux que la méthode de leur Eglise, comme il y a des protestants qui s'exagèrent les bienfaits du libre examen.

M. Trial est de ceux-là, quand « en sa qualité de protestant » il se déclare « au-dessus de toutes les manifestations de la piété, leur demande à toutes leurs titres de créance, et les juge toutes, en dernier ressort... Au moyen de cette méthode, ajoute-t-il, le protestant se fait à lui-même une foi personnelle. » (p. 45.) Faudrait-il, à ce compte, tenir la méthode, c'est-à-dire un procédé rationnel de recherche, en plus haute estime que la vérité elle-même, objet de cette recherche ?

En tout cas, à cette fière revendication, M. Trial laisse déjà deviner ce qu'il nous dit et redit ailleurs en tout autant de termes, à savoir sa foi profonde en la raison et en la liberté de l'homme. Selon notre auteur, le christianisme lui-même est « la religion de raison et de liberté » (5e conf.), « Jésus-Christ est la plus haute raison qui ait jamais paru » (p. 253) — et la plus haute sainteté, n'est-ce pas ? — « l'homme de la raison et de la liberté » (p. 254); Luther, comme la Réforme, « représente la raison et la liberté » (p. 260) : là est le présent et l'avenir. Voilà qui est simple, trop simple même, et, sans parler du « serf-arbitre » de Luther, ne rappelle que de fort loin le christianisme de saint Paul ou de Pascal. Affirmer la liberté, c'est bien, mais il faudrait en même temps montrer ce qui la limite et l'entrave ; parler de raison, tant que l'on voudra, mais la « superbé » ne doit-elle pas être humiliée et devenir la captive de Christ ? On nous dit encore que la grande faute de la Révolution, qui continuait pourtant à certains égards l'œuvre de la Réforme, fut de ne point attacher l'homme à « la religion de raison et de liberté » (p. 273); chacun sait aussi ce que furent en ce temps-là le culte de la Raison et la pratique de la liberté.

Mieux vaut reconnaître que le christianisme, divine puissance de relèvement, est surtout une religion de la conscience. C'est aussi, pensons-nous, la conviction intime de M. Trial. Il s'adresse à l'esprit sans doute ; au fond, c'est la conscience qu'il veut atteindre. Il en appelle fréquemment à son témoignage, et s'il compte sur elle

pour dénoncer nos misères et la grandeur de notre destinée, il ne compte pas moins sur un Sauveur pour la réalisation du devoir qu'elle prescrit (2e, 3e conf.).

Voilà qui est capital, et l'orateur a bien fait d'insister. Nous aurions plus d'une réserve encore à faire, par exemple, sur cette thèse : « la morale s'épanouit en religion » (p. 250), ou sur la notion de l'amour, telle que l'expose M. Trial dans sa sixième conférence. En traitant de la « Justice et de l'amour » nous espérions qu'il aurait davantage montré dans l'amour chrétien un principe suprême de justice et « l'accomplissement de la loi » (Rom. XIII, 10). Mais trêve aux desiderata : sachons gré plutôt à M. Trial de ce qu'il a bien voulu nous donner.

Et il nous donne beaucoup : Au point de vue polémique, d'intéressantes discussions sur le catholicisme et les prétendus conflits de la science et de la religion ; des réfutations du panthéisme matérialiste de Strauss et du panthéisme spiritualiste de Hartmann ; de fermes répliques aux théories du scepticisme et du fatalisme de la matière. Au point de vue philosophique, les conclusions du spiritualisme kantien sur la loi morale, la liberté, Dieu, la vie future. Au point de vue chrétien, un *Credo* restreint, mais positif ; et ce n'est pas là le moindre mérite des conférences.

Il ne suffit pas, en effet, d'être armé contre l'ennemi, encore faut-il avoir une position à maintenir, une vérité à défendre. M. Trial a pris ses positions, il nous dit ce qu'est son christianisme. Il est au fond constitué par ces trois faits : la loi du devoir, ou ce qui doit être ; le péché, ou ce qui est ; le salut, c'est-à-dire l'Evangile lui-même (p. 47). « L'être raisonnable et libre a commis des fautes. Ces fautes, il les a répétées, il en a pris l'habitude. Cette habitude, il l'a transmise sous la forme de germe à ses descendants... C'est par la souffrance, compagne de l'égoïsme, que l'homme prend conscience de lui-même et du péché ; c'est par elle qu'il se repent et qu'il est altéré de relèvement et de bonheur. Or, voici qu'une main miséricordieuse lui vient en aide... Dieu intervient souverainement dans la trame de l'histoire et envoie dans le monde son Fils unique. Dès lors, au milieu de leurs larmes et de leurs détresses, les âmes repentantes se tournent vers Christ qui par sa parole, par son exemple et son sacrifice, leur apporte le pardon, les affranchit du mal et du malheur, les remet en possession de la vie éternelle et de la communion avec le Père céleste. Nier ces vérités, c'est cesser d'être chrétien. » (p. 8). Profession de foi, dont nous nous réjouissons sincèrement. C'est

que le parti dit libéral, auquel se rattache M. Trial, ne nous avait point accoutumés jusqu'ici à pareil langage ; au lieu de critiques négatives ou d'un vague sentimentalisme, on est heureux d'entendre ainsi affirmer le péché, le surnaturel, le salut par Jésus, Fils unique de Dieu. En félicitant M. Trial de cet accent positif, souhaitons-lui beaucoup d'imitateurs. Ses conférences ne seraient-elles pas un indice du réveil de la vie religieuse au sein des Eglises libérales, en même temps qu'un signe d'apaisement ? Nous en acceptons l'augure. Assez de querelles dogmatiques et d'escarmouches ecclésiastiques, depuis trop d'années. « Quand une ligue redoutable se forme contre des frères nourris et élevés au même foyer, est-ce le moment, pour ces frères, de chercher des sujets qui divisent ? de s'épuiser en luttes stériles ?... Serrons les rangs autour de notre antique et glorieux foyer : cherchons les sujets qui unissent, et, la main dans la main, défendons l'Evangile de Jésus-Christ... » (p. 84.) En remerciant M. Trial d'avoir par ses Conférences joint l'exemple au précepte, nous nous associons de grand cœur à son vœu fraternel.

P. E. V.

R. A. Lipsius. — Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umrisse dargestellt [1].

Sous ce titre, le savant dogmaticien d'Iéna vient de publier à part le résumé de sa dogmatique inséré dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* de 1889. C'est un abrégé fidèle de son manuel de dogmatique de 700 pages, abrégé suffisamment complet pour permettre au lecteur de se faire une idée nette du système dogmatique de son auteur. Nous ne voulons pas donner un résumé des idées exposées dans cet abrégé : ce serait par trop sec et ne pourrait que nuire à leur clarté. Nous préférons en traduire, le plus fidèlement possible, les deux premiers paragraphes, où Lipsius énonce sa théorie de la connaissance, et recommander chaleureusement cet abrégé lui-même à l'attention de tous ceux qui, pour une raison ou une autre, ne pourraient se livrer à la lecture de la dogmatique elle-même, dont une seconde édition a paru il y a deux ans. Pour ne point risquer de trahir la pensée du savant théologien,

[1] Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1890, — 41 pages. Prix : 1 marc,

nous avons serré de près le texte, quitte à donner à notre traduction un parfum germanique un peu accentué — pour ne pas dire plus.

Avant de laisser M. Lipsius exposer sa théorie de la connaissance, notons les titres de ses divers chapitres, pour faire connaître le plan de sa dogmatique. Celle-ci débute donc par l'exposé de sa théorie de la connaissance, détermine ensuite les caractères propres de la religion en général et du christianisme en particulier. Lipsius termine son introduction par l'énoncé de ses vues sur la révélation chrétienne, et donne à ce propos son opinion sur l'emploi et la valeur dogmatique de l'Ecriture Sainte.

La dogmatique elle-même est divisée en trois grandes sections dont la première est consacrée à l'étude de Dieu, en tant qu'objet de la foi chrétienne, et traite des rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme, de la création et du péché. La seconde section s'occupe de la personne et de l'œuvre du Christ, et la troisième de l'appropriation du salut révélé en Jésus-Christ, autrement dit de l'œuvre du Saint-Esprit. Sous ce titre général l'auteur détermine les faits chrétiens de la justification et de la nouvelle naissance, de l'Eglise et des moyens de grâce, du royaume de Dieu, enfin de la vie future.

Voici comment Lipsius s'explique dans son introduction au sujet des *Limites de la connaissance.*

Toute tractation scientifique de la foi chrétienne, mais non pas cette foi elle-même, suppose une certaine théorie de la connaissance. L'exposition suivante repose sur la théorie kantienne de la connaissance, telle que nous l'avons développée dans notre ouvrage *Philosophie et religion* (Leipzig 1885), en opposition soit à l'interprétation sceptique et empirique qu'en ont donnée quelques néo-kantiens, soit au positivisme de Kaftan et à la philosophie de Lotze remaniée par Ritschl, lequel commence par l'idéalisme subjectif pour passer au réalisme le plus naïf. A la base de notre théorie de la connaissance nous maintenons la pensée fondamentale de Kant : toute connaissance réelle est un composé d'idée et de perception (*Begriff und Anschauung*). « Des idées sans perceptions sont vides, des perceptions sans idées sont aveugles. » Pour nous, il n'y a pas d'autre perception que la perception sensible, dans le temps et dans l'espace, ou sa reproduction et sa transformation plus ou moins volontaire au moyen de l'imagination. Par là nous n'excluons pas la possibilité d'une autre espèce de perception, mais nous ne pouvons pas nous la représenter. Il suit de là que notre connaissance ne dépasse pas le domaine de notre perception sensible assu-

jettie aux limites du temps et de l'espace. Ce domaine, nous l'étudions avec les catégories de notre pensée, et ce n'est que dans la mesure où nous réussisons à y montrer un enchaînement, à y discerner des lois, que nous pouvons parler d'une connaissance scientifique. Par ce moyen, nous acquérons toujours une connaissance objective.

Quoique nous ne puissions connaître les objets qu'au moyen de nos facultés, donc au travers de notre subjectivité, nous devons pourtant ramener à une unité supérieure les deux facteurs sur la relation desquels repose toute connaissance: d'une part, les rapports tantôt permanents, tantôt variables des choses hors de nous, d'autre part les formes de notre perception et de notre pensée.

On ne comprend, en effet, qu'à cette condition, comment il peut exister dans les phénomènes perçus un enchaînement interne indépendant du caractère accidentel de nos perceptions subjectives, et persistant au sein de toute expérience. Les conditions de notre connaissance, tout comme les rapports existant entre les objets perçus par nous, sont soumis à une régularité objective, et entre ces deux sortes de régularités subsiste une correspondance parfaite prouvée jusqu'à présent par tout progrès de la science.

Il résulte de là que les formes de notre pensée et de notre perception ont une valeur objective, c'est-à-dire qu'elles sont appropriées à saisir les lois qui se manifestent dans les rapports des choses entre elles. Cela n'exclut point leur caractère, physiologiquement et psychologiquement conditionné. Le moi saisit son activité sous la forme de la perception, et il rapporte cette perception au monde extérieur, en interprétant, par le moyen de son activité subjective, les rapports des objets entre eux. Mais la conception humaine des objets placés hors de nous n'est que la manière subjective dont nous saisissons réellement la régularité qui se manifeste dans les rapports de ces objets. Ce sont des faits, des rapports objectifs, mais que nous exprimons avec *nos* catégories et *nos* formes de perception; de même, ces formes et ces catégories de notre esprit sont empreintes d'une nécessité objective qui s'impose à nous. Ainsi, il faut distinguer soigneusemtnt le caractère psychologique et physiologique des formes de la pensée et de la perception de leur fondement objectif; et dans la mesure où nous parvenons à ramener à des rapports et à des lois objectives notre conception anthropomorphique des choses, nous obtenons réellement une connaissance objective, une science.

La science des rapports objectifs des choses hors de nous est la

science de la nature; la science des lois qui sont à la base des déterminations intérieures et variables du sujet, ainsi que des formes de son activité, est la science de l'esprit, au sens le plus vaste du mot (psychologie, théorie de la connaissance, logique, morale, etc.).

Toute connaissance scientifique trouve sa limite dans l'expérience, au sens que nous avons donné plus haut à ce mot. Il n'y a de science expérimentale que dans la mesure où une perception — extérieure ou intérieure — peut, par le travail de la pensée, être élevé au degré d'une connaissance réelle des rapports réguliers de l'être (nature ou esprit). Mais, en cherchant à connaître les causes et les réalités dernières nous élargissons les catégories de la pensée et nous en faisons des idées régulatives de la raison. Au moyen d'une déduction nécessaire de la raison, nous nous élevons de la variété des phénomènes à l'idée d'une dernière unité, d'une dernière cause. Ainsi naissent en nous les idées de l'être absolu ou inconditionné, du monde et de ses éléments premiers, enfin de l'âme en tant que l'être à la base de notre activité expérimentale et consciente. Toutes ces idées, nous les posons en vertu d'un besoin indestructible de l'esprit, pour satisfaire au besoin d'unité de notre connaissance. De plus, nous devons analyser le contenu de ces idées, c'est-à-dire les déterminer d'après les caractères logiques qu'elles renferment. Par là, nous atteignons la limite de notre connaissance scientifique. Ces idées sont ce qu'on pourrait appeler des idées terminales ou limitatives (*Grenzbegriffe*), parce que, si notre connaissance doit aller nécessairement jusque-là, elle ne peut pas dépasser cette limite, et cela ensuite d'une perception défectueuse.

L'impossibilité d'une connaissance métaphysique de l'être transcendant nous apparaît dès que nous essayons de nous représenter ces objets métaphysiques, en nous servant des formes de la conscience empruntées à la sphère de l'expérience. Aussitôt naissent pour nous des antinomies entre la forme abstraite et logique, que ces idées revêtent dans notre pensée, et la forme sensible, figurative au moyen de laquelle nous essayons de nous représenter leur contenu.

Ce fait se montre surtout à propos de la notion de l'Absolu. Tant que nous pouvons exprimer dans une formule logique exacte le rapport de l'absolu avec le monde, son opposition essentielle avec le monde, sa raison d'être pour le monde, nous obtenons des énoncés scientifiquement exacts sur cette notion, nécessaire pour

notre raison, de l'absolu. Mais ces déterminations logiques sont purement formelles et ne méritent point le nom d'une connaissance réelle, positive de l'absolu. Elles sont toutes obtenues par la voie de la causalité et de la négation; mais si, sur cette voie de la négation, nous voulons aller jusqu'au bout, nous enlevons à nos énoncés tout contenu concret. Si, au contraire, nous déterminons l'absolu comme esprit absolu, c'est-à-dire comme Dieu, nous transférons à l'absolu une vie spirituelle analogue à celle de l'homme. L'obligation d'attribuer à l'esprit absolu tout ce qui appartient à l'essence même de l'esprit, d'en écarter, au contraire, tout ce qui tient au caractère fini de notre esprit, est aussi légitime qu'inexécutable, au moins pour la métaphysique en tant que science exacte. Partout se répètent les antinomies insolubles pour notre pensée entre la notion de l'absolu et l'idée religieuse de Dieu. Celle-ci ne peut être obtenue par la voie de la pensée pure; ce sont d'autres motifs, de nature morale et religieuse, qui, à côté du besoin d'unité de notre raison, nous obligent de nous représenter Dieu *via eminentiae*, ou comme prototype de l'esprit humain. Mais, sur cette voie, nous n'arrivons jamais qu'à des énoncés métaphoriques, à des analogies de conscience. Quoi qu'il en soit, cette forme de représentation métaphorique contient précisément le contenu, précieux pour l'homme religieux et moral, de l'idée de Dieu, contenu en comparaison duquel les déterminations abstraites de l'absolu n'apparaissent que comme des formules vides, dans lesquelles l'homme religieux ne reconnaît nullement le Dieu de sa foi.

La métaphysique détermine le concept de l'absolu aux trois points de vue du temps, de l'espace et de la causalité. L'absolu est la cause premiere de tout ce qui existe dans le temps et dans l'espace, mais il est lui-même absolument élevé au-dessus du temps et de l'espace. Il est non seulement le principe réel (*Realgrund*) de tout ce qui existe, mais aussi le principe idéel du développement régulier et des rapports normaux de l'être soumis aux conditions de l'espace et du temps. En tant que cause finale, il est le principe de toute série de moyens groupés en vue d'un but, telle que nous en constatons dans la nature et surtout dans la vie spirituelle. Mais ce sont là des déterminations abstraites que la métaphysique ne peut pas dépasser. Les notions d'être absolu, de causalité absolue etc. ne sont, en effet, pas autre chose que les catégories de notre esprit erigées en idées de notre raison. Aussi bien, avec l'idée de l'absolu que nous obtenons au moyen de ces déterminations

formelles, bien des conceptions sont compatibles: la conception matérialiste qui considère la vie de l'esprit comme un simple produit de la vie naturelle; la conception idéaliste, qui voit dans l'esprit l'origine et le but de toute existence naturelle; la conception panthéistique, qui conçoit l'absolu comme une puissance naturelle inconsciente et aveuglément intelligente; la conception théiste qui comprend l'absolu comme un Dieu personnel. Ce ne sont que des nécessités pratiques, d'ordre moral et religieux, qui nous conduisent à préférer le point de vue idéaliste au point de vue matérialiste, le théisme au panthéisme.

Conception causale et conception téléologique du monde. Tandis que l'école de Ritschl établit un mur infranchissable entre la connaissance théorique et la certitude morale et religieuse, nous voulons une conception du monde qui ramène à un tout, à une unité, l'ensemble de nos expériences. De même qu'il ne peut y avoir une double vérité, il ne peut exister une double réalité, permettant à la science de rejeter comme des illusions subjectives les objets auxquels nous croyons sous l'empire de nécessités d'ordre pratique, et forçant la foi religieuse, pour se garer des objections de la science, à se replier sur elle-même et à se résoudre uniquement en jugements qualificatifs (*Werthurtheile*), sans s'inquiéter des prononcés de la science à son égard. Au contraire, le même besoin d'unité qui force notre pensée à poser les idées terminales de la métaphysique nous oblige à ne leur donner qu'au moyen des certitudes obtenues par voie pratique, morale, leur contenu vraiment raisonnable. C'est ainsi que nous aboutissons à une conception du monde vraiment une, ayant son point de départ dans nos expériences religieuses et morales et dans les énoncés fondés sur celles-ci.

Quoique ces énoncés ne puissent pas être prouvés scientifiquement, ils doivent cependant ne point contredire les résultats assurés de la science. Mais la possibilité de réunir en un tout les deux séries d'énoncés (ceux de la conscience théorique et ceux de la connaissance pratique) se fonde, pour nous, sur l'unité du moi. Celui-ci, en effet, fait du monde où il vit un objet de connaissance scientifique et cependant il juge ce même monde, vis-à-vis duquel il se pose comme un sujet doué d'une vie et d'une activité propres, comme un moyen qui lui a été donné pour réaliser le but moral et religieux de sa vie. Le moi, en se connaissant comme partie du monde, étend au domaine de sa vie spirituelle la conception causale qui est propre à la connaissance scientifique. D'autre part,

dans le sentiment de sa destination morale il s'élève à la foi à un ordre moral du monde, et pose en face de la conception causale du monde la conception téléologique à laquelle il croit soumise la vie de la nature. Les deux points de vue ont leur point d'intersection dans le même moi, qui a un droit égal à employer la catégorie de la causalité pour la connaissance des rapports mutuels des phénomènes de la nature, et la catégorie du but pour comprendre les relations de la nature avec le sujet moral et sa destination. Aucun de ces deux points de vue ne peut être simplement ramené l'un à l'autre, pas plus qu'il ne peut être confondu l'un avec l'autre, ou employé, l'un pour remplir les lacunes de l'autre. Cependant il faut l'un et l'autre pour embrasser toute la réalité. La nature et l'histoire sont les deux grandes sphères de l'existence au sein desquelles se déploie l'activité consciente de la personne humaine; mais de même que la première sert de base à la seconde, celle-ci ne suit son cours que sur la base des conditions fournies par celle-là au développement de la vie intellectuelle et morale. La personne humaine, dans l'emploi de sa liberté morale (dont la sphère est précisément l'histoire), s'élève par-dessus la nature empirique et déterminée, à un monde supraempirique où elle reconnaît sa véritable patrie ; cependant, dans les actes empiriques au travers desquels elle exécute cette ascension, elle reste liée à l'enchaînement régulier des causes et des effets, enchaînement qui nous apprend à reconnaître, même dans l'activité spirituelle, un moment, une des faces de la nature empirique.

Le même fait peut être considéré soit au point de vue causal (ou scientifique) soit au point de vue téléologique. Mais les deux points de vue ne sont pas indifférents l'un à l'autre, ce qui serait le cas si le premier s'appliquait uniquement à la vie de la nature et le second à la vie historique, mais l'un comme l'autre s'appliquent aux deux sphères. Toutefois, c'est d'abord la vie historique, morale de l'humanité qui fait de la téléologie, incomplètement démontrable dans la nature, un facteur capital pour la construction d'une conception d'ensemble de l'univers. C'est dans des considérations d'ordre pratique et moral que le point de vue téléologique a ses racines, tandis que le domaine de la science est et demeure une explication causale du monde. Personne ne peut être forcé au moyen d'une démonstration scientifique à reconnaître le caractère téléologique de l'univers. Cette reconnaissance repose sur une expérience intérieure de la personne morale; cette expérience conduit l'homme

qui se sent contraint de reconnaître son obligation morale à croire à un ordre moral supérieur à l'ordre de la nature. Mais cette certitude morale ne doit pas nous rendre indifférent aux conditions naturelles de la vie morale, si nous ne voulons pas nous priver de la possibilité de reconnaître notre destination morale au sein de l'existence empirique soumise aux conditions de l'espace et du temps, et de nous élever à la liberté intérieure au-dessus de l'espace et du temps.

Ainsi, pour obtenir une vue d'ensemble de l'univers en partant du moi personnel comme dernière certitude, se justifie l'obligation, soit de distinguer soigneusement le point de vue causal ou empirique du point de vue téléologique ou idéal, soit de les rapporter l'un à l'autre comme les deux faces d'une même chose.

Telle est la méthode qu'il faut appliquer d'une manière conséquente à la dogmatique. Celle-ci est une conception éthico-religieuse de la vie et du monde, elle doit donc être basée absolument sur le point de vue téléologique; mais elle ne doit pas être en opposition avec les résultats certains du savoir théorique, et, pour cela, elle doit reconnaître absolument la légitimité du point de vue empirique.

L. E.

E. Boehl. — La justification par la foi [1].

Encore une nouvelle production du pieux et vaillant professeur de Vienne, dont la Dogmatique faisait l'objet d'un compte rendu de la Revue en 1888 (p. 80).

C'est à plusieurs égards que ce nouvel ouvrage se recommande à notre attention.

Rien de plus important au point de vue du protestantisme évangélique que la doctrine de la justification par la foi, et cette importance est aussi grande en théorie qu'en pratique. Cette doctrine a surtout brillé aux temps apostoliques et au siècle de la Réformation, c'est-à-dire aux plus belles époques de l'histoire de la chrétienté. Par contre, quand elle a comme sombré, il y a eu profonde décadence spirituelle et ecclésiastique : au moyen âge comme au

[1] *Von der Rechtfertigung durch den Glauben.* Ein Beitrag zur Rettung des protest. Cardinaldogmas, von Dr Eduard Böhl, o, ö. Professor an der evangel.-theolog. Facultät in Wien. Leipzig 1890. Verlag von K. Gustorff. Amsterdam, Scheffer & Co. 327 pages.

XVIIIe siècle. Ainsi se vérifie en grand la fameuse qualification de Luther : *articulus stantis et cadentis ecclesiæ.*

A notre époque, le Réveil, dans le plus large sens du mot, n'a pas manqué de porter aussi sur la théorie et sur l'expérience bénie de la Justification par la foi. Parmi les ouvrages théologiques qui ont paru en Allemagne depuis un quart de siècle, nul peut-être n'a exercé plus d'influence que celui de Ritschl sur la Justification et la Réconciliation, mais qu'il s'en faut que le système qui y est exposé soit irréprochable !

Malgré cet ouvrage, la nouvelle édition de la *Real-Encyklopädie* disait encore avec raison en 1883 : « Il manque encore sur la Justification par la foi une monographie nous offrant tout le matériel historico-dogmatique. »

On ne peut méconnaître, d'autre part, que la tractation de cette doctrine ne soit des plus difficiles ; et cela se comprend à cause de son caractère central, de son rapport intime avec plusieurs autres et tout particulièrement celle de l'Expiation. Ritschl a eu une très heureuse idée en étudiant simultanément la Justification par la foi et la Réconciliation (die Versöhnung), bien qu'il eût encore mieux fait, ce nous semble, en rapprochant surtout de la Justification par la foi, non la Réconciliation en général, mais précisément une de ses parties les plus essentielles, à savoir l'Expiation (die Versühnung). Il est vrai que celle-ci devait alors être interprétée dans un sens à la fois plus biblique et plus conforme à la foi des Réformateurs.

Au point de vue historique, l'ouvrage de M. Boehl que nous annonçons, fait bien saisir comment, même dans le fécond siècle de la Réformation, le développement de la doctrine de la Justification par la foi n'a pas été poussé aussi loin qu'il aurait pu l'être (voir en particulier, p. 36-49).

L'ouvrage ne comble pas cependant la lacune signalée, ne fût-ce qu'à cause de son silence sur l'histoire du dogme depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'au XVIe siècle. Toutefois il rétrécit la lacune, et ainsi l'auteur a bien accompli la promesse qu'il avait faite dans le sous-titre qu'il a choisi : il a prétendu seulement donner une contribution pour le grand œuvre, et cette contribution a une réelle valeur.

Après une courte introduction, l'ouvrage se compose au fond de trois parties. La première est historique, et comprend deux chapitres séparés par la date de la mort de Mélanchton (1560). La seconde expose brièvement les « présuppositions biblico-théologiques de la

doctrine évangélique de la Justification » et passe successivement en revue la Loi, les livres historiques de l'Ancien Testament, les Prophètes et le Nouveau Testament. La troisième envisage la Justification dans une série de relations: avec l'état primitif, le péché originel, les rapports de la nature humaine avec Dieu (ni panthéisme, ni déisme), le Saint-Esprit, la foi, l'incarnation, la régénération, la prédestination (envisagée au seul point de vue des croyants), la sanctification, le vieil homme et l'homme nouveau, ainsi que l'union mystique, les sacrements (très court), la vie de l'homme justifié. Cette troisième partie se termine par un paragraphe intitulé: Rückblick und Ausblick, où l'auteur cherche surtout à montrer que la doctrine de la Justification par la foi « est incomparable pour produire chez ses adhérents la paix en regard du passé, le courage dans le présent et la confiance dans l'avenir, puisque la vie entière est alors fondée sur le mérite perpétuel de Jésus-Christ et sur la grâce de Dieu basée sur ce mérite. »

Ce qui semble le mieux caractériser cet ouvrage, c'est que l'auteur insiste principalement sur la conduite tenue par Mélanchton dans la controverse osiandriste. Il est pour lui le théologien du XVIe siècle qui a compris le mieux et exposé le plus exactement la grande doctrine, bien que Luther l'ait représentée et vécue de la façon la plus héroïque, la plus typique. Si éminent que fût celui-ci, ce n'était pas proprement un dogmaticien: il ne s'exprimait pas toujours avec une rigoureuse conséquence [1].

Le point culminant de la controverse osiandriste est une déclaration rédigée pour les pasteurs par Mélanchton en 1555, non pas proprement contre l'enseignement d'Osiander, déjà mort en 1552, mais contre celui de Culmann, un de ses disciples, prédicateur à Nuremberg. Elle fut signée par près de 60 prédicateurs ou hommes considérés et, dans l'exemplaire original que Boehl a eu sous les yeux, elle est intitulée: « Dans la conversion en cette vie, l'homme devient juste devant Dieu à cause de l'obéissance du Médiateur et par la foi, non à cause de la justice essentielle » (p. 260). Cette déclaration, à laquelle Mélanchton donna lui-même le nom de confession de foi (p. 269), signale comme erronées un certain nombre de thèses osiandristes que parfois elle réfute brièvement. Nous allons la traduire et distinguer, pour plus de clarté, les thèses osiandristes par des caractères gras.

[1] P. 10-35, 259-269. Cf. Real-Encykl. 2 A., art. Rechtfertigung p. 573.

1. **L'homme devient juste à cause de la justice essentielle.**

2. **L'homme devient juste à cause de la justice essentielle de Dieu le Père, du Fils et du Saint-Esprit.**

3. **L'homme devient juste devant Dieu à cause de l'habitation de Dieu en lui.**

4. **Justice est l'habitation de Christ** (en nous), **c'est pour cela que Dieu nous impute justice.** — Il est erroné de dire : « La justice nous est imputée à cause de l'habitation, » tandis qu'elle nous est imputée à cause de l'obéissance de Christ et que la foi doit se confier dans l'obéissance de Christ, non dans son habitation en nous.

5. On ne doit pas dire non plus: **Il y a deux ou plusieurs parties dans la justification : foi, habitation, bonnes œuvres,** etc... Car être justifié devant Dieu, c'est recevoir le pardon de ses péchés et être agréable à Dieu à cause de Christ. Il faut distinguer cela des actions subséquentes de Dieu, et des bonnes œuvres, afin qu'on ne puisse pas conclure que nous sommes justifiés à cause de la nouvelle obéissance, qui commence après la justification. On explique souvent dans nos églises comment cette nouvelle obéissance est agréable à Dieu et peut être appelée justice.

6. La proposition suivante est inexacte aussi : **Le régénéré après la chute d'Adam est juste de la même manière qu'Adam avant la chute,** *scilicet non imputatione, sed inhabitatione, vel originali justitiâ.*

7. Cette définition-ci : **La justice est ce qui nous fait bien agir** doit être comprise comme étant purement légale (als eine Gesetzlehre). Il faut fidèlement expliquer et maintenir la différence soit entre la Loi et l'Evangile, soit entre la justice de la personne devant Dieu et l'œuvre juste.

8. Il n'est pas vrai non plus de dire comme quelques-uns : *Fide sumus justi, scilicet præparative, ut postea simus justi justitiâ essentiali.* Au fond c'est du papisme et c'est anéantir la foi. La différence entre cette déclaration et celle des papistes, c'est que ceux-ci appellent *effectum* : « Nous sommes justes à cause des nouvelles vertus et œuvres, » et *causam* : « Nous sommes justes parce que Dieu le fait. » L'homme est ainsi détourné (abgeführt) du Médiateur.

9. Il faut rejeter tout à fait cette autre assertion : **L'obedientia Christi est appelée justitia figurément, Christ justifie per accidens. »**

Après avoir cité cette déclaration collective (p. 32), Boehl dit : « Ce que Mélanchton combat ici, n'est pas quelque chose qui soit bien éloigné de l'Eglise évangélique, et l'intérêt que nous pouvons y trouver n'est pas seulement celui que présente tout fragment de l'histoire des dogmes. Non, il y a là une importance très actuelle pour l'église luthérienne et pour l'église réformée en général, et au moment

même où nous sommes. La théologie actuelle est moins au clair qu'on ne l'était auparavant sur le rapport entre la justification et la sanctification. » — Il dit ailleurs (p. 250): « A côté de plusieurs erreurs (Irrungen) qui doivent être reconnues chez Mélanchton, il faut cependant lui maintenir le mérite d'avoir le mieux combattu Osiander (1550-55) ; et il est déplorable qu'à cause d'autres opinions repoussées par la Formule de Concorde, on ait laissé tomber dans l'oubli le service éminent et impérissable qu'il rendit alors (auch diese höchste, ja unvergänliche Leistung). »

Boehl revient plus loin (p. 260-269) sur la déclaration de Nuremberg pour en faire ressortir toute la vérité, toute l'importance, et il la commente ensuite au moyen d'une prédication que Mélanchton fit faire sur le même sujet par Jac. Rungius (p. 269-275).

Certes il est malaisé de bien s'orienter dans le petit labyrinthe des controverses doctrinales qui s'élevèrent dans l'église luthérienne au milieu du XVI siècle et dans lesquelles le docte Mélanchton joua directement ou indirectement un rôle multiple et compliqué. Il est encore plus difficile d'arriver à comprendre autant que possible la doctrine de la Justification par la foi, et toutes les relations qu'elle soutient dans l'ensemble du système chrétien. Toutefois il semble évident que l'intervention de Mélanchton dans la controverse osiandriste fut sage et profondément d'accord avec l'enseignement de saint Paul, et il ne nous paraît pas moins clair qu'aux temps où nous sommes, il importe d'élever le même drapeau dans la théologie et dans l'Eglise.

N'est-il pas incontestable, en effet, soit au point de vue biblique, soit au point de vue de l'expérience chrétienne la plus autorisée, que le chrétien ne peut être justifié que par la foi en Jésus-Christ, et que plus il avance réellement dans la carrière spirituelle, plus aussi il est conduit à chercher directement en Jésus le seul fondement de son pardon et de ses espérances ? Il peut paraître à ses frères bien haut placé dans l'accomplissement de son devoir, mais lui-même sentira toujours plus vivement toute sa misère, toute son indignité devant l'absolue sainteté de Dieu et de sa loi. — Il y a déjà bien des années, un humble pasteur du premier Réveil nous faisait remarquer que saint Paul s'appelait dans 1 Cor. XV, 9 « le moindre des apôtres, » plus tard dans Eph. III, 8, « le moindre des saints, » plus tard encore dans 1 Tim. I, 15, « le premier des pécheurs, » et nous nous souvenons de l'éloquence vraiment cordiale avec laquelle Rothe exposait dans une de ses leçons comment cette dernière

appellation, loin de fournir une objection réelle contre l'authenticité de la Première à Timothée, en était au contraire une preuve.

Sans doute, la foi est nécessairement elle-même un principe de sanctification, même elle ne serait pas s'il en était autrement, — et Boehl ne nous paraît pas l'avoir toujours suffisamment reconnu, par exemple quand il semble continuer à rapporter aussi au chrétien comme tel la lutte entre les deux hommes, décrite Rom. VII, 7-24 (p. 127), quand il déclare que le chrétien est en lui-même « depuis le commencement jusqu'à la fin de sa carrière terrestre le même *impius* qu'il était au moment de l'acte de la justification » (p. 222) [1], quand il dit en outre que le nouvel homme n'est dans le chrétien que par imputation (p. 287). — Mais quels que soient les fruits déjà portés chez le chrétien par la foi et le Saint-Esprit, ils ne sauraient aucunement entrer en ligne de compte, tout au moins pour nous, comme élément de notre justification. Nous devons attribuer en entier celle-ci à ce que Jésus a été et a fait pour nous. Ce n'est même que dans la proportion où nous le ferons, que notre foi deviendra toujours plus sanctifiante.

Une raison qui nous fait particulièrement comprendre toute l'importance de l'idée de la Justification par la foi, suivant son sens biblique, c'est-à-dire celui de pardon des péchés, c'est que, tandis que le terme de pardon nous rappelle aussitôt Dieu, sa miséricorde et sa libre grâce, celui de justification par la foi évoque avant tout une pensée non moins essentielle, en proclamant ce que Christ a fait au service de cette miséricorde, et le droit qu'en notre faveur il s'est ainsi acquis devant la justice du Père céleste.

Que de choses n'aurions-nous pas à relever encore dans l'ouvrage de Boehl, soit pour exprimer une complète adhésion, soit pour faire des réserves en rappelant certain côté laissé par trop dans l'ombre au profit de tel autre ! L'auteur touche à tant de sujets, il connait si bien l'histoire ancienne du protestantisme, il est si au courant de ce qui se passe actuellement en Allemagne, en Angleterre, aux Etats-Unis, en Hollande, la chaleur de son cœur et la rigueur de sa conscience s'unissent en lui à tant de largeur pour tout ce qui est chrétien: églises de multitude et sectes de toute sorte, et il y a chez lui tant d'indépendance d'esprit, de franc parler, de sollicitude frater-

[1] Pour bien interpréter Rom. IV, 5 il ne faut pas négliger dans V, 6 le *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι*. Voir les Commentaires de Meyer, de Godet et d'Oltramare.

nelle. C'est un théologien en qui on sent toujours le chrétien, bien que, comme Ewald, il fasse aussi penser aux prophètes de l'Ancienne Alliance.

Mais pour entrer plus avant dans le détail de l'analyse critique de l'ouvrage, il nous faudrait d'abord avoir pu l'étudier plus encore que nous ne l'avons fait.

Ajoutons cependant que si Boehl combat souvent et énergiquement les opinions de Ritschl, souvent aussi il est heureux de reconnaître les services que lui et ses disciples ont déjà rendus (p. 8, 68, 257, etc.). Sous ce rapport, il y a, ce nous semble, et si nous nous souvenons bien de la Dogmatique du savant théologien de Vienne, un vrai progrès réalisé. Même les meilleurs, n'ont-ils pas toujours à progresser ?

En fait d'études publiées récemment sur la Justification par la foi, dans notre milieu réformé de langue française et outre celles renfermées dans les Commentaires sur l'Epitre aux Romains, d'Oltramare et de Godet, nous aimons à signaler deux articles du professeur Bovon insérés dans le *Chrétien évangélique* de 1879, intitulés : La Justification, les p. 369-429 du 2d vol. de la Dogmatique du professeur Gretillat (Neuchâtel 1890), et les p. 322-348 du Manuel de Dogmatique du pasteur Arnaud (Paris, 1890). Tous ces travaux et d'autres encore, même à sa manière la Thèse de G. Fulliquet : La Justification par la foi, essai de psychologie chrétienne (Genève 1889), donnent à espérer que de plus en plus la doctrine de la Justification par la foi retrouvera aussi dans les Eglises réformées de langue française la même place qu'elle y occupait jadis. *Spiritus agitat molem.*

L. Th.

Louis Thomas. — La doctrine du dimanche au XVIe siècle[1].

Dans cet extrait d'un *discours présidentiel* lu à la Société des sciences théologiques de Genève, le savant auteur des études historiques sur le sabbat primitif et les traces qu'il a pu laisser chez divers peuples anciens, — études publiées dans cette Revue en 1887, 1889 et 1890, — s'occupe d'un chapitre particulièrement intéressant de l'histoire de la doctrine du dimanche. Il s'agit de l'enseignement des réformateurs sur ce point-là. Après avoir rappelé

[1] Genève, imprimerie Aubert-Schuchardt, 1891. — 44 pages.

quelle était dans ses traits essentiels la doctrine catholique-romaine du moyen âge, l'auteur met en regard (p. 10-23) la doctrine professée par Luther et par Mélanchton, en faisant suivre cet exposé de ses observations critiques ; puis (p. 23) il s'arrête sur Calvin dont il caractérise et apprécie pareillement le point de vue, pour arriver enfin (p. 37) à Th. de Bèze.

Il résulte pour M. Thomas de cette étude historique que si, d'une part, Dorner avait raison de dire que « la doctrine du dimanche était en général restée inachevée au temps de la Réformation, » on demeure persuadé, d'un autre côté, de l'importance qui, dans des sens divers, voire même contradictoires, a été reconnue ces dernières années, par différents auteurs allemands, aux idées exposées sur ce sujet par Th. de Bèze à la fin du seizième siècle. Sans être de tout point irréprochables, ces idées n'en semblent pas moins à M. Thomas « les meilleures du siècle, son fruit le plus mûr » (pag. 44). Elles ne sont pas restées sans influence, au dix-septième et au dix-huitième siècles, sur « le grand mouvement qui a ramené le protestantisme en général à une vue en somme plus juste, mieux équilibrée, sur le dimanche que celles de Luther et de Calvin. » Cette influence se constate en particulier dans l'avènement du dimanche puritain, sauf pourtant que le côté le plus faible de « cette très remarquable institution religieuse, morale, sociale et politique, » son côté judaïque, « ne saurait aucunement être rattachée à Théodore de Bèze. » Le temps dont M. Th. pouvait disposer ne lui a malheureusement pas permis d'aborder cette face du sujet.

L'étude de M. Thomas présente un intérêt d'actualité très réel, et à ce genre d'intérêt s'ajoute celui qu'offre toujours un travail historique fait avec conscience et avec amour. On retrouve dans ces pages les qualités d'érudition et d'exactitude auxquelles l'auteur nous a habitués par ses précédentes publications. Les limites que lui imposaient les circonstances ne l'ont pas empêché de donner à son exposé historique et critique le développement nécessaire et de citer un choix de textes assez abondant pour permettre au lecteur de se faire une idée exacte de la doctrine des réformateurs sur le point en question. Il faut lui savoir gré du soin qu'il a pris de remettre en lumière les vues si franchement spiritualistes des Pères de la Réforme évangélique du seizième siècle, lesquelles d'ailleurs ne diffèrent pas essentiellement de celles qui ont dominé dans l'Eglise de saint Paul à saint Augustin.

Nous lui en sommes, pour notre part, d'autant plus reconnaissant,

que notre point de vue en cette matière diffère de celui qui a ses préférences. C'est dire que, tout en approuvant ses critiques sur tel ou tel point particulier, nous ne saurions adopter ses conclusions. Les idées de Th. de Bèze, bien loin de constituer un progrès, marquent à nos yeux une déviation fâcheuse, une tendance à ramener le *jour du Seigneur* au niveau du *sabbat*. Malgré ses réserves à l'endroit des cérémonies judaïques et des superstitions romaines, le successeur de Calvin abolit *en principe* la différence entre le dimanche chrétien et le sabbat juif, et en revient en définitive à ces *nugae pseudoprophetarum* dont parlait le grand réformateur.

De Bèze a beau s'en référer à Gen. II, 3, au lieu d'en appeler directement à Ex. XX. Il n'en est pas moins judaïsant pour cela. C'est illusion pure que de vouloir fonder l'institution « divine » du dimanche sur ce que, d'une part, le Seigneur (dans Gen. II) aurait « ordonné » de sanctifier « un jour sur sept, » et que, d'autre part, l'Esprit saint aurait « dicté » aux apôtres de « substituer » le premier jour de la semaine au septième. Cette substitution d'un jour à l'autre sous la dictée du Saint-Esprit est une simple fiction, qui, pour pieuse qu'elle soit, s'accorde assez mal avec la manière dont l'un de ces apôtres, l'apôtre par excellence, parle de ceux qui « observent certains jours » (Gal. IV, 10) ou « considèrent un jour comme plus sacré qu'un autre » (Rom. XIV, 5). Quant au texte de Gen. II, en premier lieu il ne renferme pas *d'ordre*, pas de commandement, — la *loi* du chômage hebdomadaire en l'honneur de Iahwéh n'a été donnée que par Moïse (cp. Néh. IX, 14). Ensuite, le jour dont il est dit que le Créateur le bénit et le sanctifia, c'est-à-dire le solennisa comme un jour à part, n'est pas *un* jour *quelconque* sur sept, mais *le septième* jour, et ce septième jour du *monde* était sans aucun doute, dans la pensée du narrateur israélite, le prototype du sabbat par lequel devait, depuis Moïse, se terminer chaque semaine *juive*. L'exégèse à elle seule enseigne cela, même abstraction faite de tout recours à la critique des sources du Pentateuque. (Celle-ci attribue le texte en question au document sacerdotal qui, même de l'aveu de critiques tels que Delitzsch, n'est pas une des sources les plus anciennes. L'auteur de ce document — ou la tradition qui avait cours dans le milieu où il vivait et dont il est pour nous l'écho — n'a fait qu'appliquer à l'œuvre du Créateur le cadre anthropomorphique de la semaine de sept jours, de sorte que le sabbat dit *primitif* ne serait qu'une anticipation et comme une projection du sabbat *mosaïque*. Nous ne pourrions donc, à ce

point de vue historique et critique, nous approprier l'opinion énoncée par Vinet dans son opuscule sur le *Sabbat juif et le dimanche chrétien*, que « rien, dans ce récit, ne nous conduit au sabbatisme juif. »)

Peut-on dire après cela que le côté judaïque du dimanche puritain, de ce dimanche que ses partisans eux-mêmes ne craignent pas d'appeler sabbat, ne saurait *aucunement* être rattaché à Th. de Bèze? — Au reste, le théologien genevois n'était pas seul, vers la fin du seizième siècle, à poser le pied sur cette pente glissante. Le même mouvement rétrograde se produisait alors au berceau du protestantisme réformé, à Zurich, chez les successeurs de Bullinger. C'est ce qui ressort très clairement des « témoignages » que l'antistès J.-J. Breitinger a ajoutés en appendice à son traité populaire sur le *Sabbat chrétien*, publié à Zurich en 1620. H. V.

Aloys Berthoud. — Le Calvinisme de l'avenir[1].

« Le calvinisme de l'avenir ne saurait être identique à l'ancien. » S'il veut continuer à vivre, il doit se modifier sérieusement. Il faut qu'empruntant à la confession luthérienne ce qu'elle a de meilleur, il accorde à l'élément mystique, au sentiment, une plus large place; qu'il joigne à la virilité la candeur enfantine, à l'héroïsme moral des anciens jours et à la puissance d'action qui le distingue encore, la simplicité de cœur et l'abandon filial. Il faut surtout qu'il transforme son dogme spécial, celui de la prédestination absolue. « La doctrine de l'*horribile decretum* est un des fruits amers de l'intellectualisme, ce parasite de toutes les orthodoxies, ce malentendu séculaire qui a fait tant de tort à la chrétienté jusqu'à nos jours, héritage de la scolastique du moyen âge, que dis-je? préjugé païen inoculé à l'Eglise par la philosophie grecque, qui mettait le savoir au premier rang des vertus. »

Mais comment le transformer, ce dogme? En s'élevant à un calvinisme « plus fidèle à la vraie pensée de Calvin que Calvin lui-même; » en étant plus conséquent qu'il ne le fut avec ses propres prémisses. C'est à la volonté qu'appartient le rôle suprême : telle est la pensée maîtresse du calvinisme. Or si Calvin avait mis la

[1] Genève, imprimerie Wyss et Duchêne, 1890. 24 pages.

volonté plus haut que l'intelligence, comme il l'a mise plus haut que le sentiment; s'il avait statué, avec le grand Pascal, que le domaine moral et le domaine intellectuel ne sont pas du même ordre, et que le premier est infiniment supérieur au second, il en aurait conclu que le savoir divin, lui aussi, dépend du vouloir divin, et toute sa théologie en était transformée. Au lieu de concevoir la Divinité comme une puissance arbitraire et contradictoire, « il eût compris que dans le plan éternel les méchants et les réprouvés étaient complètement passés sous silence, par la simple raison que Dieu ne savait même pas qu'il y aurait des méchants et des réprouvés. » — La toute-puissance, en effet, et la toute-science ne sont pas Dieu lui-même ; elles sont en lui des facultés, des organes ; l'une est son bras, l'autre est son œil ; mais il peut les déployer ou les contenir à son gré, sans renier sa propre essence. Et il n'y a pas de raison pour que, limitant l'une, il n'ait pas limité l'autre. — Les prédestinatiens disent : Dieu a tout prévu et à la fois tout voulu ; pour lui, savoir, c'est vouloir. Ils confondent ce qui est distinct. D'autres disent : Dieu a tout prévu, mais il n'a pas tout voulu. Ils séparent ce qui est uni. « La seule formule satisfaisante est celle-ci : Dieu a prévu ce qu'il a voulu ; et ce qu'il n'a pas voulu, il ne l'a pas prévu. »

Telle est la substance du discours que M. Aloys Berthoud, professeur de dogmatique à l'Ecole de théologie de Genève, a prononcé à la dernière séance de rentrée de cette Ecole. Nous renvoyons au texte même ceux qui désirent connaître plus à fond la théorie de l'orateur sur le mystère de l'élection et, d'une manière plus générale, le « calvinisme de l'avenir » tel qu'il le conçoit et qu'il le souhaite aux Eglises de la Réforme. Ce discours ne manque pas de hardiesse, surtout si l'on songe au milieu où il s'est produit. Aussi l'auteur a-t-il soin de nous avertir par une note qu'il est « seul responsable des idées qu'il avance. » On le lira avec un réel intérêt, et lors même qu'on ne goûterait pas sa métaphysique à lui plus que celle de Calvin, on trouvera plaisir à la vigueur de sa pensée et à la saveur de son style.

Après cela, il sera permis de se demander si le moment est vraiment aussi « propice » que le pense M. Berthoud pour essayer de sauver la vie au calvinisme ou de le rajeunir, en le transformant. On nous parle de *calvinisme de l'avenir*. Mais le calvinisme a-t-il un avenir? Aujourd'hui même, où en est-il? N'appartient-il pas déjà presque au passé? M. Berthoud ne le dit-il pas lui-même :

« En dépit des théoriciens qui, comme Böhl, professeur à Vienne, reproduisent intégralement la dogmatique du seizième siècle, les calvinistes pur sang se font de plus en plus rares; les anciennes formules ne portent plus les âmes, mais sont portées par elles avec effort; de toutes parts, l'Eglise cherche sa voie. Il n'est pas jusqu'aux pays anglo-saxons, l'Angleterre, l'Amérique, l'Ecosse même, ce ferme rempart de l'orthodoxie, qui ne semblent peu à peu entraînés dans le mouvement. C'est une page qui se tourne dans l'histoire du royaume de Dieu. » Nous craignons bien que les tentatives faites pour galvaniser ce mourant n'aient aussi peu de succès que les efforts opiniâtres auxquels se livrent les confessionalistes luthériens pour faire revivre son frère rival.

D'ailleurs, le résultat le plus clair des remèdes proposés ne serait-il pas, si on les appliquait « sérieusement, » de hâter sa fin? Déjà le calvinisme a été dépouillé de ce qui faisait la moitié de son originalité et de sa force, de ce qui le distinguait le plus nettement de la Réforme suisse et allemande, je veux dire de son régime disciplinaire. Si vous transformez « toute sa théologie » (même à prendre ce mot au sens restreint) et que, par-dessus le marché, vous lui instilliez « ce que la confession luthérienne a de meilleur, » on se demande vraiment ce qu'il restera de calviniste à votre calvinisme. Ne ressemble-t-il pas à s'y méprendre à cette théologie ni calviniste ni luthérienne, mais simplement « évangélique, » qu'ont rêvée depuis plus d'un demi-siècle déjà certains partisans de l'*Union*?

Certes, le calvinisme a un *passé* admirable. Il fera ou plutôt il fait grande figure dans l'histoire. Mais, il faut en prendre son parti et ne pas se faire illusion en se payant de mots, le calvinisme, — je ne dis pas l'esprit réformé, mais le calvinisme comme tel, — a fait son temps. Oui, « c'est une page qui se tourne dans l'histoire du royaume de Dieu. » « De toutes parts l'Eglise (et non seulement l'Eglise réformée) cherche sa voie. » « Les anciennes formules ne portent plus les âmes. » C'est une théologie *nouvelle* qu'il nous faut. M. Berthoud lui-même en salue l'éclosion en d'excellents termes quand il dit: « Ce n'est pas le doute, mais la foi, qui s'agite dans le sein de l'Eglise; et si elle n'accepte plus l'héritage du passé que sous bénéfice d'inventaire, c'est qu'elle aspire à prendre conscience d'elle-même, à mieux définir ses croyances. A première vue, nous sommes en plein désarroi; mais, à travers ce désordre qui nous afflige, on discerne les tressaillements de la vie qui veut éclore, on pressent un nouvel ordre de choses, que l'Esprit de Dieu,

comme aux anciens jours, fera surgir du chaos à l'heure voulue. »

Seulement, l'Esprit de Dieu a coutume de se servir dans ce but d'instruments humains, quelquefois même de théologiens. Si ce ne sont pas toujours des Luther et des Calvin, ce sont tout au moins des Schleiermacher et des Vinet, et pourquoi pas des Ritschl ? S'ils ne sont pas ce qui s'appelle des créateurs, ils sont sans contredit de vaillants pionniers. Ils ouvrent à la pensée chrétienne des voies nouvelles ou bien, au travers des broussailles séculaires, retrouvent d'anciens sentiers qu'on avait abandonnés à tort pour rentrer dans les routes banales, plus commodes, plus sûres en apparence, mais aboutissant à des impasses. Ces hommes-là méritent notre reconnaissance et ils nous sont donnés, je pense, pour que, sans nous asservir à leur système, nous recueillions avec soin les précieux éléments de vérité qui s'y trouvent renfermés.

A ce point de vue, nous ne pouvons nous empêcher en terminant de regretter que M. Berthoud ait cru devoir imiter l'exemple d'un trop grand nombre de conférenciers théologiques allemands, peu calvinistes ceux-là, qui croiraient avoir perdu leur journée s'ils ne commençaient par porter un coup de boutoir à Ritschl et à son école. Cette sortie est d'autant plus regrettable dans le cas particulier, qu'elle porte absolument à faux. En effet, elle repose tout entière sur l'idée erronnée que la brochure (de M. Thikötter, traduite par M. Aguiléra) qui a fourni à l'orateur son idée d'exorde est intitulée : « La *religion* de l'avenir, » tandis qu'elle a pour titre : « La *théologie* de l'avenir, » ce qui est fort différent. Il est clair que le titre exact n'eût pas permis d'opposer, comme le fait M. Berthoud, la doctrine de Ritschl à la religion du Christ et des apôtres, et de faire croire à l'auditeur ou au lecteur que la théologie du « célèbre docteur » de Göttingue est fondée sur autre chose que sur « l'Evangile de la grâce de Dieu. » Décidément la mémoire de l'éloquent professeur de l'Oratoire lui a joué là un bien mauvais tour. Car s'il est une chose qui caractérise la théologie de Ritschl, c'est précisément l'importance qu'elle attache à cette affirmation, que la vérité chrétienne ne peut et ne doit être dérivée que de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ à l'exclusion de toute autre source quelconque. V. R.

LE NOUVEAU MYSTICISME, par F. Paulhan. Paris, 1891. Félix Alcan, éditeur. — 1 vol. in-18. Prix : 2 fr. 50.

Nous assistons actuellement à la formation d'un esprit nouveau. D'une part, un mysticisme qui, loin de repousser l'appui de la science, la recherche volontiers et envahit quelques esprits attachés à ces phénomènes obscurs et troublants qui marquent la limite actuelle de nos connaissances; d'autre part, la conviction se répandant que toute effusion sentimentale non soutenue par des connaissances précises, court grand risque de rester sans efficacité, et au-dessus, un besoin religieux ou un besoin moral de se rattacher à quelque chose de supérieur, de trouver une base de croyance donnant à la fois l'unité à nos connaissances et à nos actes. Dans son livre intitulé *le Nouveau mysticisme*, M. Fr. Paulhan s'est proposé de déterminer les circonstances qui ont amené la situation actuelle et de montrer celle qui l'a précédée et, à quelques égards, produite; il étudie ensuite les différents éléments de l'esprit nouveau et leurs différentes manifestations. Il essaie enfin de déterminer sa valeur logique et son avenir possible.

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE, publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. 1re année, 1890. — Paris, Félix Alcan.

L'*Année philosophique*, dont M. Pillon vient de publier le premier volume avec la collaboration de MM. Renouvier et L. Dauriac, est destinée à remplacer la *Critique philosophique*. Son objet est de faire connaître et suivre, année par année, le mouvement philosophique contemporain. Elle s'adresse aux professeurs, aux étudiants en philosophie et à tous les esprits curieux des idées générales. Elle se compose de deux parties, consacrées : la première à des études sur les grands problèmes philosophiques posés et discutés en notre temps; la seconde à l'analyse et à l'examen critique des ouvrages philosophiques de langue française, ou de langues étrangères traduits en français, parus dans le cours de l'année. Le volume actuel contient trois études impor-

tantes : la première, de M. Renouvier, sur l'accord du phénoménisme rationnel avec la croyance en un dieu personnel et créateur; la seconde, de M. Pillon, sur la critique des idées d'infini et de parfait; la troisième, de M. L. Dauriac, sur l'esthétique de Guyau. La revue bibliographique contient les comptes rendus de cinquante-cinq ouvrages philosophiques, parus en 1890. (1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 5 fr. — Félix Alcan, éditeur.)

REVUES

Revue philosophique

Décembre 1890.

E. de Roberty : Les antinomies et les modes de l'inconnaissable dans la philosophie évolutionniste. — *A. Binet :* Perception d'enfants. — *M. Vernes :* Histoire et philosophie religieuses. Revue générale. — *Lechalas :* Les bases expérimentales de la géométrie. — *Lalande :* Sur la causalité (réponse à M. Gourd). — Analyses et comptes-rendus. — Périodiques.

Janvier 1891.

J. Soury : La psychologie physiologique des protozoaires. — *B. Perez :* Le caractère et les mouvements. — *G. Mouret :* Force et masse. — Analyses. — Revue des périodiques. — Correspondance : *F. Delbœuf :* La personnalité chez l'enfant (à propos de l'étude de M. Binet sur Les perceptions d'enfants). — Société de psychologie physiologique : *Dr Dufay :* Les somnambules criminels.

Février.

Paul Janet : Réalisme et idéalisme. — *G. Tarde :* L'art et la logique (1er article). — *Gourd :* Morale et métaphysique. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — Société de psychologie physiologique.

Beweis des Glaubens

Décembre.

Nösgen : La révélation d'après le Nouveau Testament. (Fin.) — *Fritzsché :* Jésus, l'homme-Dieu. (Fin.) — *Zöckler :* Napoléon Ier comme témoin de la divinité de Christ. — *Reymann :* L'usage que le Seigneur fait de l'Ancien Testament. — Mélanges.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Première livraison 1891.

Rod. Seydel: Connaissance et foi chez M. Kaftan. — *M Maass:* Que pensait Schleiermacher de la survivance après la mort? — *Fr. Görres:* L'Eglise et l'Etat, de l'avènement de Dioclétien en 284 à l'édit de Constantin de 324. — *L. Paul*: La doctrine du Logos dans Justin Martyr (fin). — *H. O. Stölten:* Remarques sur les légendes concernant l'apôtre Philippe.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Première livraison.

Ernst Müller: Que doit faire le pasteur pour développer l'esprit de solidarité ecclésiastique? — *C. W. Kambli:* La loi et l'amour. (Suite.) — *K. W. Pfeiffer:* La parabole de l'économe infidèle. — *J. J. von Bergen*: Aphorismes tirés de la doctrine du baptême d'après Schleiermacher. — *Th. Odinga:* Une « idylle » de Rod. Gualther sur la mort de Zwingli. — Bulletin.

Zeitschrift für praktische Theologie

1891, 1re livraison.

Bassermann: Mission extérieure et mission intérieure dans leur relation avec la théologie pratique. — *O. Baumgarten:* De la nécessité de réformer la confirmation dans les églises prussiennes. — *Fr.-W. Farrar*, archidiacre de Westminster : Les exigences des temps modernes à l'égard du prédicateur (trad. de l'anglais). — *Ehlers:* Sermon sur Luc XV, 7. — *Dreyer:* Discours liturgiques (baptême, confirmation, préparation à la sainte cène, deux bénédictions nuptiales, deux services funèbres). — Bulletin.

Revue du christianisme pratique

Janvier 1891.

A. Sibleyras: Evangile et socialisme. — *C. Gide:* A travers les ténèbres de l'Angleterre (compte rendu de l'ouvrage du général Booth). — *T. Fallot:* Un livre sur l'Allemagne (E. de Morsier, romanciers allemands contemporains). — *S. Mathieu:* Un prédicateur juif contemporain (M. Zadoc Kahn, grand rabbin de Paris). — *X. Kœnig:* La prédication et l'Ancien Testament (à propos de l'ouvrage de M. Bindemann). — *A. Quiévreux:* Aux jeunes gens. A propos des conférences de M. R. Allier (sur les défaillances de la volonté au temps présent). Bulletin bibliographique.

Neue kirchliche Zeitschrift

Onzième livraison.

Reinh. Seeberg : A travers l'histoire des dogmes. — *Lœber :* La valeur de la « vie intérieure » (fin). — *E. Sehling :* L'éducation religieuse des enfants d'après le projet d'un code civil pour l'Empire allemand. — *Rocholl :* « Finitum infiniti capax. »

Douzième livraison.

Rocholl : Finitum, etc., (fin). — *Sehling :* L'éducation religieuse des enfants, etc. (Fin). — *L. Stœhlin :* La théologie de Ritschl et sa théorie de la connaissance. A propos de la défense de l'une et de l'autre par M. Gottschick. — La rédaction aux lecteurs.

Première livraison 1891.

Dr von Buchrucker : Notre mot d'ordre. – *Kübel :* L'exposé du christianisme et de la théologie de Luther dans le IIIe volume de l'histoire des dogmes de Harnack. — *Dieckmann :* La question du catéchisme dans l'Eglise nationale du Hanovre. — *Franz Schnedermann :* Schiller et Ritschl. Une comparaison instructive. — *Wucherer :* La mission intérieure en Bavière. — *F. Hommel :* Gloses épigraphiques sur la Genèse et les prophètes, III.

Seconde livraison.

K. Knoke : Essai de fixer le sens primitif de l'explication par Luther du second article du symbole. — *J. Haussleiter :* La foi de Jésus-Christ et la foi chrétienne. Contribution à l'explication de l'épître aux Romains. — *Ittameier :* La controverse chiliaste dans l'Eglise luthérienne d'Australie. — Feu le prélat M. *Gebh. von Mehring : Γνῶθι σεαυτόν.* La marche qu'ont suivie mes études.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Seconde livraison.

A. Harnack : Histoire de la doctrine du salut par la foi seule dans l'ancienne Eglise.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

1890, première moitié.

J. Derenbourg : Version d'Isaïe, de R. Saadia (fin.) — *Wiegand :* Le nom de Dieu צור et son interprétation dans le sens de créateur dans l'ancienne littérature juive. — *Cornill :* Encore une fois l'élection et la réjection de Saül (réponse à M. Budde.) — *Bruston :* Trois lettres des Juifs de Palestine, 2 Macc. I-II, 18 (en français). — *Ad. Erman :* Le nom de נקתחים dans Gen. X, 13. — *Bacher :* Le lexique hébreu de Salomon Ibn Parchon. — Bibliographie.

Seconde moitié.

Schwally : Le livre de Sophonie. Etude historique et critique. — *Jacob :* Le livre d'Esther chez les LXX. — *Kautzsch :* Juges IX, 28. — *Schmoller :* Le sens du mot חטאת. — Bibliographie.

1891, première moitié.

Cornill : Contributions à la critique du Pentateuque : 1. Genèse XXXIV; - 2. Gen. XXXV, 14; — 3. Ex. XVII, 1-7 et Nomb. XX, 1-13. — *Bacher :* Le lexique hébreu de Salomon Ibn Parchon, II. — *Budde :* Remarques sur le Livre du pacte (Ex. XXI-XXIII.) — *Seyring :* Les noms de l' « arche de l'alliance » dans l'Ancien Testament. — *Bonk :* Les noms propres commençant tantôt par יְהוֹ tantôt par יוֹ, et la valeur de ces noms à double forme au point de vue de la critique des sources dans l'Ancien Testament. — *Zimmern :* La question des origines de la fête de Pourîm. — *Schwally :* Miscellanées lexicologiques. — *Cheyne :* Job V, 7. — *Bacher :* Soph. II, 4. — Bibliographie.

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS

Vol. XIII, troisième livraison.

H. Zimmern : La Palestine vers l'an 1400 avant Jésus-Christ d'après de nouvelles sources (les lettres en écriture cunéiforme trouvées en 1887 à Tell el-Amarna en Egypte). — *J.-P. van Kasteren :* Une inscription taillée dans le roc, découverte en Galilée. — *Le même :* Localités habitées de la Belkâ (à l'orient du Jourdain). — *Reinh. Röhricht :* Antoine de Crémone, Itinerarium ad Sepulcrum Domini ; 1327, 1330. — *G. Schumacher :* Chambres sépulcrales près de Haïfâ (avec planche). — *H. Guthe :* Notes supplémentaires à propos des articles de Mme Einszler sur « le mauvais œil, » et du P. Odilon Wolff sur le temple de Jérusalem. — Bulletin bibliographique. — *K. Furrer :* Encore l'Emmaüs de Josèphe, le Hammat de la Bible, le Hammata du Talmud. — *Le même :* Contributions à la topographie du pays à l'est du Jourdain. — *Nestlé :* Mat. III, 12; Luc III, 17. — *K. Vollers :* Ce que l'on pêche à Haïfâ. — *H. Guthe :* L'inscription authentique de Siloé et l'inscription falsifiée. — *G. Schumacher :* Plan de Nazareth (planche.)

NOUVELLE REVUE DE THÉOLOGIE (DE MONTAUBAN)

Mai 1891.

Gretillat : Autorité et individualité. — *E. Doumergue :* Fait et idée, ou révélation et inspiration. —*A. Wabnitz :* Remarques exégétiques sur le terme ἱλαστήριον. — *J. Pédézert :* L'assemblée de mai 1848. — *J. Bastide* : La théologie et les laïques. — M. de Pressensé (nécrologie). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques, variétés, etc.

LA JUSTICE DE DIEU

MANIFESTÉE PAR LE SACRIFICE DE JÉSUS-CHRIST

(Rom. III, 25 et 26.)

PAR

C. BRUSTON

C'est une idée très répandue parmi les chrétiens que Jésus-Christ a, par sa mort sur la croix, satisfait la justice de Dieu. Les hommes sont pécheurs, coupables, ils sont les objets de la colère de Dieu, ils ont mérité la mort, celle du corps et celle de l'âme ; mais Jésus dans sa bonté a voulu souffrir à leur place le châtiment du péché ; il a ainsi satisfait la justice divine, et désormais Dieu peut pardonner les coupables ; il ne le pourrait pas sans cela. Que si l'on objecte qu'il est pourtant assez souvent question du pardon des péchés dans l'Ancien Testament et que les textes qui en parlent sont fréquemment cités dans le Nouveau, on répond que le sacrifice de Jésus-Christ a eu un effet *rétroactif*, que le pardon des justes de l'ancienne Alliance n'était que provisoire, qu'il n'est devenu définitif que par la mort sanglante du Calvaire.

La plupart des chrétiens et même des incrédules s'imaginent de bonne foi que cette théorie de la rédemption, formulée pour la première fois au moyen âge par saint Anselme, adoptée par les réformateurs et par la plupart de nos anciens théologiens protestants, est conforme à l'enseignement de l'Ecriture sainte.

Elle repose en réalité tout entière sur *un seul texte* de saint Paul *mal interprété*.

Les apôtres disent très souvent que Christ est mort pour nous, a souffert pour nous, s'est offert en sacrifice pour nous. Mais que ses souffrances et sa mort aient été une satisfaction offerte à la justice divine, que Dieu, en le livrant ainsi à la mort, ait eu pour but de manifester sa justice rétributive, qui ne peut laisser le péché sans punition, voilà ce que l'Ecriture ne dit nulle part. Mais voilà précisément l'idée qu'un grand nombre d'exégètes trouvent dans un passage fort obscur de l'épître aux Romains (III, 25, sq.). Cette idée s'y trouve-t-elle réellement[1]? Saint Paul a-t-il vraiment exprimé là une pensée qui ne se retrouve (on est obligé d'en convenir) nulle part ailleurs? Voilà une question qui se pose assez naturellement à l'esprit et à laquelle nous allons essayer de répondre.

Est-il vraisemblable, d'abord, qu'une théorie aussi importante et aussi étonnante que celle-là, qui soulève immédiatement tant de questions et d'objections, n'ait été mentionnée qu'une fois, en passant, à la fin d'une phrase dont l'idée principale est toute différente?

Je sais bien qu'on essaie parfois de renforcer ce texte par celui de la même épître où il est dit que Dieu « a condamné le péché dans la chair » (VIII, 3) et par celui de l'épître aux Galates où Paul déclare que « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant malédiction pour nous. » (III, 13.) Mais il est reconnu maintenant que le premier de ces textes fait allusion à la *sainteté* parfaite de Jésus-Christ et non à sa mort; et quant au second, comment admettre que le Saint et le Juste ait été sur la croix l'objet de la malédiction de son Père, à qui il offrait en même temps un sacrifice d'agréable odeur (Eph. V, 2; conf. Philip. IV, 18) et entre les mains duquel il remettait son esprit? Saint Paul ne dit nullement qu'il ait été l'objet de la malédiction *divine*. Les outrages et les *ma-*

[1] Il est remarquable qu'Anselme ne le cite nullement dans son *Cur Deus homo*.

lédictions de ses ennemis pendant son supplice *et depuis* ne suffisent-ils donc pas à expliquer cette expression ?

Le texte Romains III, 24-26 est donc le seul où la mort de Jésus-Christ soit mise en rapport avec la justice de Dieu. M. Godet lui-même en convient. « L'apôtre Paul est *le seul*, dit-il, qui, *dans notre passage*, ait tracé les linéaments d'une conception rationnelle de ce fait central de l'Evangile. » Mais qu'a-t-il entendu dans ce texte par *la justice de Dieu?* et comment la mort de Christ a-t-elle eu pour effet de la *manifester?* C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

I

Voici d'abord la traduction littérale de ce texte : « Etant justifiés gratuitement par sa grâce par la rédemption qui est en Jésus-Christ, que Dieu avait préétabli comme (sacrifice) propitiatoire, par la foi en son sang, pour la manifestation de sa justice, à cause (*ou* en vue) de l'impunité des péchés commis précédemment, pendant la patience de Dieu, pour la manifestation de sa justice dans le temps présent, pour qu'il soit juste (?!) et justifiant celui qui est de la foi (c'est-à-dire celui qui croit) en Jésus. »

Vous le voyez, nous dit-on, Dieu, en destinant *d'avance* Jésus-Christ à être une victime propitiatoire (ou en l'exposant à la vue de tous les hommes comme un propitiatoire : peu importe), a eu pour but de manifester sa justice. On aurait pu douter, en effet, de la justice rétributive de Dieu : il avait laissé jusqu'alors les péchés impunis, ou du moins il ne les punissait pas autant qu'ils le méritaient ; il y avait beaucoup de pécheurs qui mouraient sans avoir été aussi malheureux dans ce monde que l'exigeait la justice divine. Mais maintenant, par le sacrifice du Calvaire, Dieu a manifesté sa justice, et personne ne peut plus en douter, car il a puni un seul Juste à la place de tous les pécheurs de tous les temps ! Désormais sa justice est satisfaite ; il peut être *à la fois* juste et justifiant celui qui croit en Jésus. Avant le sacrifice de Jésus-Christ, il ne pouvait pas

justifier les pécheurs et rester juste : c'eût été une injustice que de les justifier sans punition ; mais maintenant qu'un autre a subi la punition à leur place, volontairement, ils peuvent être justifiés par Dieu, sans que Dieu cesse d'être juste. La justice divine a été satisfaite ; Dieu peut [pardonner et] justifier ceux qui croient en Jésus.

Voilà qui paraît assez plausible, je ne dis pas au point de vue intellectuel et moral, mais simplement au point de vue exégétique, quand on ne considère que ces trois versets et qu'on fait abstraction du contexte. La justice de Dieu, que le sacrifice de la croix a eu pour but de manifester, *pourrait être*, en effet, *grammaticalement* sa justice rétributive. Mais est-ce cette justice-là que Paul vient de désigner par la même expression un peu plus haut (I, 17), et *au début même* de la phrase dont les versets en question ne sont que la continuation ? (Vers. 21, 22.) Evidemment non. Tous les exégètes en conviennent. Parle-t-il même de la justice qui est en Dieu, de *la justice attribut de Dieu ?* Pas davantage. Cette locution δικαιοσύνη θεοῦ dans ces deux textes désigne non la justice que Dieu possède en lui-même, mais *celle qu'il exige de l'homme*, la vraie justice, la seule digne de ce nom, par opposition à la justice de la loi (c'est-à-dire qu'exige la loi) ou à la propre justice, qui sont des chimères[1].

Et l'on veut, quand l'apôtre vient d'employer trois fois cette locution dans ce sens, que tout à coup, sans que rien indique un tel changement, il l'emploie, *à la fin de la même phrase*, dans un sens tout différent ! On a de la peine à se représenter que tant d'exégètes, si minutieux, si habiles à couler le moucheron, aient pu, sans sourciller, avaler un tel chameau !

Cela est d'autant plus surprenant qu'il y a une plus grande ressemblance entre les expressions du commencement et de la fin de la phrase. Qui ne voit que εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ et πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ signifient exactement la même chose que νυνὶ δὲ δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται et ne

[1] Pour ce sens de *la justice de Dieu*, conf. aussi X, 3 ; Mat. VI, 33 ; Jacq. I, 20 ; 2 Cor. V, 21. C'est la justice qu'il *ordonne* (et non celle qu'il *donne*), puisqu'il faut *s'y soumettre*. (X, 3.)

font que reprendre la même idée? Comme aussi ce dernier membre de phrase (vers. 21) n'est que la reprise de la pensée émise dès le début de l'épître : δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. (I, 17.) La justice de Dieu se révèle (ἀποκαλύπτεται), ou a été manifestée (πεφανέρωται) ou montrée (ἔνδειξιν) maintenant en Jésus-Christ : n'est-il pas évident que ces trois expressions ont essentiellement le même sens[1]? Or, le sens des deux premières n'est pas douteux. On doit donc penser *a priori* que dans la troisième il n'est pas question de la justice attribut de Dieu, mais de *la justice qualité humaine*[2], que l'homme ne pouvait pas atteindre par lui-même, mais à laquelle il peut parvenir désormais par la foi en Jésus-Christ et grâce à la rédemption accomplie par lui. On ne serait autorisé à abandonner cette signification pour en chercher une autre que si le texte était décidément inexplicable, n'offrait aucun sens admissible dans une telle supposition. Mais tel n'est pas le cas, comme nous allons essayer de le montrer.

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans l'examen de toutes les questions que soulève ce texte difficile; je laisse de côté, en particulier, la discussion de προέθετο et de ἱλαστήριον, dont la signification précise n'a pas, au fond, d'importance dogmatique. Mais il me paraît vraisemblable que ce verbe doit être pris au sens *temporel*, et que le second mot est un substantif neutre signifiant *sacrifice propitiatoire*.

On peut se demander aussi si διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι κτλ se rattache directement à ce qui précède ou si ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ne serait pas une parenthèse. Mais cette question-là non plus ne me semble pas avoir une grande importance. Que tout ce qui suit soit la conséquence de l'ἀπολύτρωσις ou du ἱλαστήριον, cela revient à peu près au même. Il me paraît cependant

[1] Conf. Clément Rom., *Ep. ad Cor.* XXI : τὸ ἀξιαγάπητον τῆς ἁγνείας ἦθος ἐνδειξάσθωσαν κτλ.

[2] C'est ce que Luther et M. Oltramare ont fort bien compris; ils traduisent, en effet, de la même manière dans les trois textes : *Die Gerechtigkeit die vor Gott gilt*, et : *La justice qui vient de Dieu.*

Dans III, 5, où il s'agit de la justice attribut de Dieu, Paul a écrit θεοῦ δικαιοσύνην, et non δικ. θεοῦ, comme partout ailleurs.

plus vraisemblable qu'il n'y a pas là de parenthèse, et cela pour deux raisons : 1° parce que la mention du *sang* dans διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι rattache ce membre de phrase à ἱλαστήριον plus naturellement qu'à tout autre chose, et 2° parce qu'il existe, je crois, une corrélation intime entre προέθετο et ἐν τῷ νῦν καιρῷ.

Dieu avait donc de toute éternité destiné Jésus-Christ à être un ἱλαστήριον, mais seulement par la foi en son sang[1]. Dans quel but? « Pour la manifestation de sa justice. » *La justice de Dieu qualité humaine* donne ici un sens très satisfaisant, bien plus satisfaisant et bien plus naturel que *la justice de Dieu attribut divin.* Tandis que cette seconde interprétation ne saurait rendre compte des mots qui précèdent (*par la foi* en son sang), ils se comprennent très facilement dans la première : Dieu a voulu par ce ἱλαστήριον, *accepté par la foi*, manifester dans le monde la vraie justice, celle que la loi ne pouvait pas donner, mais que la foi au sacrifice de Jésus-Christ obtient seule au croyant.

On objecte que si *la justice de Dieu* avait aux versets 25 et 26 le même sens qu'aux versets 21 et 22, l'apôtre ne ferait que répéter la même idée. C'est une erreur; il n'y a pas là de répétition. Paul commence par affirmer *le fait* que « la justice de Dieu a été manifestée, » après quoi il explique *le moyen* par lequel Dieu l'a manifestée : ce moyen, c'est le ἱλαστήριον accepté par la foi. Mais il n'y a vraiment aucune bonne raison de penser que dans le second cas *la justice de Dieu* désigne autre chose que dans le premier.

II

Le ἱλαστήριον offert par Jésus-Christ a donc pour but de faire apparaître dans le monde la vraie justice, celle que Dieu réclame de l'homme.

Mais avant que la vraie justice puisse se développer dans une âme, il faut que celle-ci soit délivrée de ses péchés antérieurs. Aussi, avant d'achever la pensée et la phrase qu'il a

[1] Conf. Eph. I, 15; Col. I, 4; Marc I, 15; Ignat. *ad* Philad. 8.

commencée, Paul revient en arrière et ajoute : « à cause (ou en vue) de l'impunité des péchés commis antérieurement pendant la patience de Dieu. »

On admet généralement qu'il s'agit là des péchés de l'humanité en général. Mais comment peut-on soutenir sérieusement que Dieu laissait les péchés impunis avant la venue de Jésus-Christ? A-t-on oublié le déluge, la destruction de Sodome et de Gomorrhe, le Décalogue et le Dieu jaloux, qui est aussi un feu consumant, et les châtiments terribles dont l'Ancien Testament est rempli? Paul lui-même n'a-t-il pas dit plus haut que la colère de Dieu *se manifeste* du ciel contre toute iniquité? (I, 18.)

La comparaison de ce texte avec II, 4, où il a été déjà question de ἀνοχή, de la patience de Dieu à l'égard des pécheurs, me porte à penser avec plusieurs commentateurs (Rosenmüller, etc.) qu'il s'agit plutôt des péchés de *chaque croyant* avant sa conversion.

La rédemption accomplie par Jésus-Christ et obtenue par la foi en son sacrifice a d'abord pour résultat l'impunité accordée par Dieu aux péchés commis (par ceux qui croient maintenant) pendant que Dieu usait de patience à leur égard pour les amener à la repentance[1]. (Conf. II, 4.)

Que δια suivi de l'accusatif puisse ainsi désigner une cause postérieure à l'effet ou un *but*, comme εἰς ou πρὸς τὴν ἔνδειξιν qui précède et qui suit, c'est ce qui ne peut faire aucun doute. (Conf. en particulier IV, 25 et VIII, 10.) La Vulgate traduit fort bien ici *propter remissionem praecedentium delictorum*, comme elle traduit *propter justificationem nostram* dans IV, 25; et ce

[1] ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, au lieu de αὐτοῦ, ne s'expliquerait pas si ces mots dépendaient de πάρεσιν, tandis que cette manière de parler est toute naturelle s'ils dépendent de προγεγονότων.

Remarquez que Jésus-Christ n'étant ἱλαστήριον que διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, on ne voit pas comment il pourrait être la cause de la πάρεσις des péchés antérieurs de l'humanité.

Il est vrai que la proximité de προγεγονότων et de ἐν τῷ νῦν καιρῷ semble indiquer qu'il s'agit là de deux époques différentes. Mais n'est-ce pas pour éviter cette interprétation que Paul a ajouté ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ? Impossible d'entendre par ἀνοχή la période antérieure à Jésus-Christ.

sens si naturel a été adopté par beaucoup de commentateurs anciens[1], en particulier par Calvin.

Je sais bien que dans son explication de IV, 25 M. Godet veut que notre justification ait *précédé* la résurrection de Jésus-Christ; mais comment l'admettre, quand elle est représentée partout ailleurs comme la *conséquence* de la foi? Où est-il dit que les fidèles aient été justifiés, même virtuellement, avant d'avoir cru?

Au reste, voici un texte qui tranche la question. Clément de Rome dit que le sang de Christ a été répandu διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν. (*Ep. ad Cor.*, VII.) Si l'opinion de M. Godet était fondée, il faudrait soutenir aussi que notre salut est *antérieur* à l'effusion du sang de Jésus-Christ et en a été la cause efficiente! Ce qui est absurde. Διὰ avec l'accusatif indique donc évidemment ici une cause finale ou un but. On est donc parfaitement autorisé à lui donner le même sens dans ces trois textes de l'épître aux Romains[2]. D'autant plus que διὰ τοῦτο est

[1] Origène, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, a compris ce passage de la même manière: « Propitiatio efficitur *in eo quod dat remissionem præcedentium delictorum*... Nunc addit (Apostolus) aliquid sublimius, et dicit quia proposuit eum Deus propitiationem, etc.... quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum et per hoc ostenderet justitiam *suam* (faute de traduction; il faudrait *ejus*), *dum iis remitteret praecedentia delicta*.... In consummatione etenim seculi... manifestavit Deus justitiam suam et redemptionem dedit eum quem propitiatorem fecit.... Deus enim justus est, et justus justificare non poterat injustos: *ideo* interventum voluit esse propitiatoris *ut per ejus fidem justificarentur* qui per opera propria justificari non poterant. » La justice de Dieu, d'après Origène, consiste donc en ce que, ne pouvant pas justifier les injustes, il leur donne un propitiateur *afin qu'en croyant en lui ils soient sauvés*. Voilà comment Dieu manifeste sa justice! Ce n'est pas précisément l'idée du texte; mais quelle différence entre cette idée de la justice de Dieu et celle qui veut que Dieu ait manifesté sa justice en punissant les coupables sur la personne d'un innocent! — Cette longue note m'a paru utile, parce qu'Origène est mentionné dans le commentaire de de Wette comme ayant adopté dans ce texte le sens de *justice pénale*, ce qui *a priori* serait déjà bien surprenant.

[2] Dans VIII, 10 ce sens donne une idée très satisfaisante : « Si Christ est en vous, le corps d'une part (μεν) est mort pour le péché (= ne commet plus de péchés), et d'autre part (δε) l'esprit est vie pour la justice » (= pour l'accomplissement de la justice).

souvent accompagné de ἵνα (1 Jean I, 31 ; Philém. 15, etc.) ou de ὅπως (Héb. IX, 15) ; ce qui prouve que διὰ avec l'accusatif ne sert pas seulement à indiquer une *cause* (ὅτι), mais aussi un *but*[1].

Que si Paul emploie ici πάρεσις au lieu d'ἄφεσις, beaucoup plus usité dans le Nouveau Testament, ce n'est pas qu'il y ait entre ces deux termes une différence de sens très considérable, comme on l'affirme trop souvent pour les besoins de la cause ; c'est uniquement, je pense, parce qu'on disait de préférence ἀφιέναι ἁμαρτίας et παριέναι ἁμαρτήματα. (Conf. Sirac. XXIII, 2 ; Xénophon, *Hipparch.* VII : ἁμαρτήματα παριέναι ἀκόλαστα.)

L'interprétation ordinaire de ce texte suppose que διὰ τὴν πάρεσιν, etc., est subordonné au membre de phrase précédent, ce qui ne serait pas impossible, sans doute, mais n'est pas très vraisemblable, quand on considère que les autres membres de phrase sont coordonnés les uns aux autres.

Elle repose en outre sur quatre suppositions tout à fait inadmissibles, qui sont :

1° Que la justice de Dieu désigne ici sa justice pénale, sens dont nous avons montré l'impossibilité dans le contexte ;

2° Que πάρεσις désigne une série d'actes divins *antérieurs* à la venue de Jésus-Christ, et

3° Que ce même mot indique seulement « une interruption *momentanée* de l'exercice de la justice[2], » et non une impunité réelle et définitive, tandis que le texte analogue Actes XVII, 30

[1] Conf. aussi ce passage du commentaire récemment retrouvé d'Hippolyte sur le prophète Daniel (il s'agit de l'empire romain) : *τὰ δὲ ἐπίλοιπα τοῖς ποσὶν αὐτοῦ συνεπάτει, διὰ τὸ μὴ καταλείπεσθαι ἑτέραν βασιλείαν ἔτι μετὰ ταύτην.* (Cité dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1891, p. 37.)

L'idée de cause efficiente n'est pas même applicable à la première partie de IV, 25 : « Il a été livré *à cause de* nos transgressions, » car l'expression *nos transgressions* ne désigne pas seulement les péchés *antérieurs* à la mort de Jésus-Christ, mais aussi tous ceux qui l'ont suivie et la suivront encore. C'est *pour* les péchés et *pour* la justification de l'humanité tout entière dans tous les temps que Jésus a été livré à la mort et qu'il est ressuscité.

[2] Grétillat, *Théologie systématique*, IV, p. 366. Dieu aurait dit à l'humanité, comme ce personnage de comédie : Je te pardonne (provisoirement), mais tu me le paieras (plus tard, dans la personne de ton Représentant).

(que les partisans de cette opinion considèrent même comme exprimant la même idée que celui-ci) montre que, comme ὑπεριδών, la πάρεσις indique un acte divin *postérieur* au sacrifice de Jésus-Christ, et que nulle part ni ce substantif ni le verbe d'où il dérive ne désignent une impunité momentanée[1].

Enfin la quatrième supposition, la plus intenable de toutes, c'est qu'avant la venue de Jésus-Christ Dieu laissait les péchés du monde impunis. Il les punissait, au contraire, et très sévèrement, pas tous ni toujours assurément, mais enfin il les punissait *en général*, et c'est Jésus-Christ qui a apporté au monde le pardon divin.

Qu'une seule de ces quatre suppositions soit démontrée inadmissible, — et elles le sont toutes, — l'interprétation ordinaire s'écroule.

III

Le sacrifice de Jésus-Christ accepté par la foi a donc deux résultats également voulus de Dieu : 1° il fait que Dieu tient les péchés antérieurs des hommes comme non avenus; 2° il rend possible l'apparition de la vraie justice.

L'apôtre avait déjà commencé à indiquer cette seconde idée avant la première; il y revient maintenant pour l'exprimer d'une manière plus complète : « pour la manifestation de sa justice dans le temps présent, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. »

Ce premier membre de phrase n'a plus besoin d'explication après ce que nous avons dit plus haut, mais le second n'est pas très clair.

Que la rédemption opérée par Jésus-Christ ait eu pour but, dans la pensée de Dieu, d'amener la justification (par Dieu) de celui qui croit en Jésus, cela n'a rien que de naturel, et cette fin de la phrase s'accorde admirablement avec le sens que

[1] Conf. Luc XI, 42; Sirac. XXIII, 2, et les textes cités par Tholuck et Oltramare dans leurs commentaires, surtout celui de Denys d'Halicarnasse, où τὴν ὁλοσχερῆ πάρεσιν est opposé à τὴν εἰς χρόνον ἀναβολήν. Conf. aussi Sap. XI, 24, où l'expression synonyme παροράς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων est en parallélisme avec ἐλεεῖς πάντας.

nous avons donné aux membres de phrase précédents : εἰς ἔνδειξιν κτλ. et πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ[1].

Mais comment la rédemption peut-elle faire que Dieu *soit juste* (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον) ? Dieu n'était-il donc pas juste avant le sacrifice de Jésus-Christ ? Qui oserait le penser ? (Conf. vers. 5.)

On suppose généralement que ces mots « pour être juste et justifiant » signifient « pour être *à la fois* juste et justifiant, » c'est-à-dire pour *demeurer* juste tout en justifiant. Mais, outre que la construction de la phrase ne comporte guère une pareille interprétation[2], il faudrait au moins, pour qu'elle ne fût pas trop invraisemblable, que la phrase fût ainsi conçue : « Pour être juste et justifiant *le pécheur*, » car c'est de justifier le pécheur qui peut paraître porter atteinte à la justice rétributive de Dieu. Or, le texte porte au contraire : « Pour être juste et justifiant celui qui croit en Jésus. » Comment la justification *de celui qui croit en Jésus* pourrait-elle être considérée comme une atteinte à la justice rétributive ? Et d'ailleurs, nous avons montré que le texte ne parle nullement de cet attribut de Dieu.

Comment donc saint Paul peut-il dire que le sacrifice de Christ a pour but ou pour résultat que Dieu soit juste ? Dieu est juste de toute éternité, et rien ne peut faire qu'il le soit seulement à partir d'une certaine époque. S'il avait voulu dire que Dieu apparaît comme juste, il se serait exprimé différemment. (Conf. vers. 4.)

Aussi Paul ne dit-il certainement rien de pareil. Il faut, je crois, considérer δίκαιον comme une apposition à αὐτὸν et traduire : « Afin que lui (Dieu), qui est juste, soit aussi (καὶ) justifiant celui qui est de la foi en Jésus, » c'est-à-dire afin que Dieu, qui possède la justice, la communique aussi à celui qui croit en Jésus. Tel est le but du sacrifice de Jésus-Christ.

[1] M. Sabatier dit fort bien : « Les mots πρὸς τὴν ἔνδειξιν, etc., trouvent leur définition adéquate dans ceux qui suivent. Ainsi δικαιοσύνη θεοῦ = θεὸς δίκαιος καὶ δικαιῶν. » (*L'apôtre Paul*, 2e éd., p. 275.)

[2] Rien dans le texte ne représente l'idée exprimée par la locution *à la fois* ou *en même temps*. Il aurait fallu au moins deux fois και.

En résumé, saint Paul considère ici, comme ailleurs, la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice, un sacrifice propitiatoire ; mais le but de ce sacrifice n'était pas de manifester la justice rétributive de Dieu, il était simplement de rendre possible dans le monde la manifestation ou l'apparition de la vraie justice, celle que Dieu demande de l'homme et à laquelle il ne peut parvenir que par la foi en ce sacrifice propitiatoire.

Cette manifestation de la vraie justice comporte : 1° l'impunité accordée par Dieu aux péchés commis par le croyant avant le moment où il croit (πάρεσις), ou la justification *négative*, et 2° la justification *positive* (δικαίωσις). L'une et l'autre sont accordées à la foi en Jésus-Christ crucifié, et c'est en cela que consiste l'ἀπολύτρωσις, la rédemption accomplie par lui.

LA

CORRESPONDANCE APOCRYPHE DE SAINT PAUL

ET DES CORINTHIENS

ANCIENNE VERSION LATINE ET TRADUCTION DU TEXTE ARMÉNIEN

PAR

A. CARRIÈRE ET S. BERGER

Un apocryphe de l'apôtre Paul est toujours digne d'intérêt. Le texte que nous allons faire connaître apporte une lumière nouvelle sur un document curieux, peu étudié jusqu'à présent, mais sur lequel des travaux tout récents viennent d'attirer l'attention des théologiens et des orientalistes. Il s'agit de la troisième Epître de saint Paul aux Corinthiens, ou plutôt de la correspondance apocryphe des Corinthiens et de saint Paul, — car il y a deux lettres, une des Corinthiens à saint Paul, et la réponse de saint Paul aux Corinthiens, — qui nous a été transmise dans une traduction arménienne. Ce texte n'existant qu'en arménien, et n'ayant jamais été mentionné par les écrivains ecclésiastiques grecs et latins, on inclinait à y voir une production du christianisme oriental, un écrit primitivement rédigé en langue syriaque pour combattre quelque hérésie syrienne ou mésopotamienne. La découverte d'une version latine fort ancienne, faite évidemment sur un texte grec, est de nature à changer du tout au tout les conditions du problème. Aussi nous hâtons-nous de publier ce texte, sans l'accompagner aujourd'hui d'une étude critique, et nous réservant de reprendre la question dans un prochain travail. L'intelligence

de la version latine sera facilitée par une traduction du texte arménien, mieux conservé que le latin, mais qui nous offre selon toute apparence une recension plus moderne de l'original.

I

La correspondance des Corinthiens avec saint Paul se trouve dans presque tous les exemplaires manuscrits de la Bible arménienne, dans le plus grand nombre à la fin des quatorze épîtres de Paul, dans quelques-uns immédiatement après la seconde épître aux Corinthiens[1]. C'est cette dernière place qu'elle occupe dans la traduction arménienne des commentaires de saint Ephrem sur le Nouveau Testament[2]. Si l'authenticité de cette partie des commentaires d'Ephrem peut donner lieu à discussion[3], en revanche il n'est guère contestable que le texte de 3 Corinthiens qui y est partiellement reproduit paraît plus ancien que celui des manuscrits bibliques. Malgré le haut patronage qui aurait été accordé à notre apocryphe par le prince des commentateurs syriens, on n'a relevé jusqu'à présent aucune citation de ce document dans les écrits syriaques[4] et fort peu dans la littérature arménienne[5].

[1] Zohrab, dans la préface de l'Appendice à la Bible arménienne de Venise, 1805.

[2] *Œuvres de S. Ephrem* (traduction arménienne ancienne), Venise, 1836, t. III, 116-123.

[3] Le commentaire semble avoir été rédigé sur le texte arménien. Il manque dans le manuscrit du commentaire sur les épîtres de Paul conservé à la bibliothèque patriarcale d'Etschmiadzin.

[4] La citation d'Aphraat signalée par Zahn (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, 1, p. 561) est au moins douteuse.

[5] Rinck, ou plutôt le P. P. Aucher (voir plus bas), a relevé en tout trois citations se rapportant au même verset de l'épître aux Corinthiens (v. 11). La seule qui pourrait avoir de l'importance, si la source en était authentique, est celle qui serait empruntée à un discours de saint Grégoire l'Illuminateur aux néophytes (commencement du IVe siècle). Mais le passage est si mal indiqué par Rinck (*Sendschreiben u. s. w.*, p. 14) que M. Vetter, qui a pris la peine de vérifier, ne l'a pas trouvé dans les *Discours*, d'ailleurs supposés, de saint Grégoire. La citation existe cependant,

Nous sommes mieux renseignés par les catalogues de livres saints. Mekhithar d'Aïrivank, chroniqueur arménien de la fin du treizième siècle, insère dans son ouvrage une sorte de Canon biblique d'après Jean le Diacre, qui vivait à la fin du onzième siècle[1]. Les livres du Nouveau Testament y sont rangés dans l'ordre suivant: QUATRE ÉVANGÉLISTES : *Jean, Matthieu, Marc, Luc. Actes des Apôtres.* EPITRES CATHOLIQUES : *Jacques ; 1 et 2 Pierre ; 1, 2 et 3 Jean ; Jude. Apocalypse.* [EPITRES DE SAINT PAUL :] *1 et 2 Thessaloniciens, 1, 2 et 3 Corinthiens, Romains, Hébreux, 1 Timothée, Tite, Galates, Ephésiens, Philémon, Colossiens, Philippiens, 2 Timothée.* Immédiatement après, le même chroniqueur indique un autre ordre pour les épîtres de Paul « suivant une liste trouvée par Clément[2] : » *Romains, 1, 2 et 3 Corinthiens, Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, 1 et 2 Thessaloniciens, Hébreux, 1 et 2 Timothée, Tite, Philémon.* Voici donc deux listes de livres canoniques, où notre apocryphe figure au même titre et à côté des deux épîtres authentiques. Ce fait suffit à montrer de quel crédit il jouissait à une certaine époque dans l'Eglise arménienne.

Il ne fut connu et cité pour la première fois en Europe que vers le milieu du dix-septième siècle. Le célèbre archevêque Usher (Usserius) fait mention, en 1644, d'un manuscrit arménien copié à Smyrne et contenant, avec une traduction italienne, la correspondance de saint Paul et des Corinthiens. Ce

mise dans la bouche de saint Grégoire, mais il faut la chercher dans l'*Histoire* d'Agathange (éd. de Tiflis, 1882, p. 168 ; éd. de Venise 1835, p. 215). M. Thoumaian (*Agathangelos et la doctrine de l'Eglise arménienne au Ve siècle*, Lausanne, Georges Bridel, 1879) a bien cité le passage comme attribué à saint Paul, mais n'en a pas reconnu l'origine (p. 36). Le livre d'Agathange contient du reste quelques autres traces de notre apocryphe.

[1] Brosset, *Histoire chronologique de Mekhithar d'Aïrivank*, traduit de l'arménien. Saint-Pétersbourg, 1869, p. 23 (dans les *Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de Saint-Pétersbourg*, 7me série, t. XIII, n° 5).

[2] Ce Clément, que Mekhithar fait figurer sur une autre liste comme l'auteur d'un apocryphe intitulé : *Quels livres doivent être admis ?* est probablement, dans la pensée de l'auteur, Clément d'Alexandrie.

manuscrit, ayant passé sur le continent, devint la propriété de Frédéric Masson, qui publia les deux lettres en latin dans le dixième volume de l'*Histoire critique de la république des lettres*[1]. L'année suivante, en 1715, David Wilkins en donna la première édition arménienne[2] avec une version latine qui fut revisée ou plutôt refaite en 1716 par La Croze. Ces deux traductions de Wilkins et de La Croze, réimprimées par Fabricius dans la troisième partie de son *Codex apocryphus Novi Testamenti*[3], forment certainement le texte le plus répandu de notre apocryphe, et de nos jours encore, en 1856, l'auteur du *Dictionnaire des apocryphes* de la collection Migne a cru satisfaire aux besoins de ses lecteurs en mettant en français le latin de la version de Wilkins, la plus imparfaite des deux. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'autre traduction en langue française.

Malheureusement le manuscrit de Smyrne offrait un texte fort incomplet. Il ne contenait pas le fragment historique qui sépare les deux épîtres et raconte où et dans quelles circonstances saint Paul reçut la lettre des Corinthiens et écrivit sa réponse. De plus, la lettre de saint Paul était tronquée et ne comprenait que dix versets sur quarante.

Un autre manuscrit, complet cette fois, mais assez incorrect, fut rapporté d'Alep par Guillaume Whiston et envoyé à La Croze pour en obtenir une nouvelle traduction, qui fut publiée en Angleterre en 1727 et plus tard dans la correspondance du savant bibliothécaire de Berlin[4]. La Croze, qui précédemment avait fait descendre jusqu'au dixième ou au commencement du onzième siècle la composition de la troisième épître aux Corinthiens, changea d'avis en étudiant le nouveau texte et émit l'hypothèse intéressante que nous avons là un fragment des *Actes de saint Paul*, apocryphe depuis longtemps perdu. Les

[1] Amsterdam et Utrecht, 1714.

[2] *Epistolæ S. Pauli ad Corinthios et Corinthiorum ad S. Paulum armenice, ex museo viri clariss. P. Massonii, versionem latinam accurante Wilkins.* Amstelodami, 1715.

[3] Hambourg, 1719.

[4] *Thesaurus epistolicus Lacrozianus.* Lipsiæ, 1746, T. III, p. 237 sv.

deux fils de Guillaume Whiston, qui avaient appris l'arménien, joignirent à leur célèbre édition de l'historien Moïse de Khoren[1] un appendice contenant le texte du manuscrit d'Alep, avec une traduction latine et une traduction grecque qui furent réimprimées à Leipzig, en 1776, par les soins de B. Carpzov.

Zohrab, père mekhithariste du couvent de Saint-Lazare, à Venise, donna le premier une édition critique du texte de nos épîtres à la suite de sa grande édition de la Bible arménienne qui parut en 1805. Il se servit pour cela de huit manuscrits plus ou moins anciens dont il nota soigneusement les variantes, mais en négligeant d'indiquer pour chacune d'elles le manuscrit qui la présentait. Malgré cette grave lacune, l'édition de Zohrab, beaucoup plus correcte que les précédentes, est jusqu'à présent celle qui doit servir de base à tout travail critique sur le texte de 3 Corinthiens. Elle a été reproduite, avec fort peu de changements, dans les deux éditions de la grammaire arménienne anglaise du P. Pascal Aucher[2], avec une traduction anglaise due à la plume de lord Byron[3], mais non à sa connaissance de l'arménien.

Ce fut également à l'obligeance et à la science du P. P. Aucher que Rinck dut de pouvoir écrire en 1823 le plus important travail dont la correspondance de Paul avec les Corinthiens eût encore été l'objet[4], avec une traduction bien supérieure à toutes celles qui avaient déjà été faites. Rinck ne savait

[1] Londres, 1736.

[2] *A grammar armenian and english.* Venice, 1819 et 1832.

[3] Cette traduction est réimprimée dans les œuvres de lord Byron (Paris, Galignani, 1842, p. 819) et accompagnée de la note suivante: *Done into english by me, february 1817, at the convent of San Lazaro with the aid and exposition of the armenian text by the father Paschal Aucher, armenian friar.*

BYRON.

Venice, april 10, 1817.

I had also the latin text, but it is in many places very corrupt and with great omissions.

Byron dans ces derniers mots veut parler de la traduction latine de D. Wilkins.

[4] *Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther.* Heidelberg, 1823.

pas l'arménien et son collaborateur ne comprenait pas l'allemand ; ce fut donc seulement en italien et en latin qu'ils purent échanger leurs observations philologiques. Il en résulta néanmoins une étude sérieuse du texte et de ses diverses variantes, mais l'ensemble du travail fut compromis par l'idée malencontreuse qu'eut Rinck de défendre l'authenticité des deux lettres, dont personne n'avait parlé depuis Guillaume Whiston le père. Ullman ne s'en crut pas moins obligé de réfuter cette étrange thèse[1].

Il nous faut descendre jusqu'à ces derniers mois pour trouver de nouvelles études sur le texte de 3 Corinthiens. Presque en même temps, à quelques semaines d'intervalle et indépendamment l'un de l'autre, deux savants allemands viennent de consacrer à cet apocryphe des travaux fort importants et du plus haut intérêt.

Le premier en date, M. P. Vetter, jeune théologien catholique du Wurtemberg qui vient d'être nommé professeur à l'Université de Tubingue, a publié dans le dernier cahier de l'année 1890 de la *Theologische Quartalschrift* le premier article d'une étude intitulée : « La troisième épître apocryphe aux Corinthiens ; traduction nouvelle et essai sur son origine. » L'auteur indique ses conclusions dès la première page : « Cette correspondance apocryphe a été composée en Syrie, probablement à Edesse, vers l'an 200, sous le règne du roi Abgar VIII et l'épiscopat de Palout, pour combattre la doctrine du gnostique Bardesane d'Edesse. » Nous n'avons pas encore reçu la suite du travail où cette thèse si nettement formulée doit être démontrée. Mais la première partie est celle qui nous intéresse le plus aujourd'hui. Elle comprend : 1° une traduction nouvelle de l'arménien, faite sur un texte critiquement établi d'après les manuscrits déjà énumérés, plus un manuscrit de Paris et le commentaire de S. Ephrem que M. Vetter a signalé le premier, bien qu'il soit imprimé depuis 1836 ; 2° une traduction fort soignée de ce commentaire. Il est bien regrettable que le manque de caractères ait empêché M. Vetter de nous donner dans la langue originale

[1] *Heidelberger Jahrbücher der Literatur*, 1823, Heft 6.

le texte à l'amélioration duquel il s'est appliqué avec tant de soin.

M. Th. Zahn, professeur de théologie à l'Université de Leipzig, a également étudié 3 Corinthiens dans un fascicule de son *Histoire du Canon du Nouveau Testament*[1] qui porte la date de 1891. Lui aussi attache une très grande importance au commentaire d'Ephrem, dont il publie intégralement une traduction due à un Arménien, M. Kanaiantz, en distinguant par la diversité des caractères d'imprimerie le texte de l'original d'avec la paraphrase du commentateur. M. Zahn ne sait malheureusement pas l'arménien ; s'il avait pu comparer lui-même le commentaire avec le texte des lettres, et surtout consulter la version latine qui fait le principal objet de la présente publication, il n'aurait assurément pas dit que le texte commenté était déjà lui-même souvent devenu une paraphrase, tout en reconnaissant que, par son origine et ses témoins, il devait être plus ancien que le texte des manuscrits bibliques. Il attribue à la correspondance de Paul et des Corinthiens une date plus haute encore que celle proposée par M. Vetter. Reprenant l'hypothèse avancée d'abord par La Croze en 1727, M. Zahn voit dans nos deux lettres un fragment extrait des *Actes de saint Paul* mentionnés par Origène et dont la composition remonterait au second siècle.

Un point assez important du débat, sur lequel nos auteurs ne se prononcent pas bien nettement, est celui-ci : De quelle langue, du grec ou du syriaque, nos lettres ont-elles passé en arménien ? M. Vetter croit à une origine syriaque ; M. Zahn suppose un texte grec primitif, mais admet que pendant assez longtemps l'apocryphe a fait partie du canon de l'Eglise d'Edesse puisqu'il a été commenté par S. Ephrem ; selon toute vraisemblance il aurait donc été traduit du syriaque.

Le texte latin que nos lecteurs trouveront plus loin nous paraît condamner la thèse de M. Vetter. Il a été traduit du grec, cela est certain. Or il recouvre en maint endroit si exactement l'arménien que l'on doit admettre que les deux versions provien-

[1] *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. 2. Band, 2. Hälfte, 1. Abth., p. 592-611.

nent d'une même source; tout au plus pourrait-on supposer une version syriaque absolument littérale dont découlerait l'arménien, mais un original syriaque n'est en aucune manière admissible. Il n'y a du reste dans le texte arménien aucune trace de provenance syriaque.

De plus, une comparaison attentive entre la traduction latine et le texte suivi par le commentaire d'Ephrem nous amène à conclure que les deux textes appartiennent à une même recension, plus ancienne que la recension contenue dans les manuscrits bibliques arméniens. Celle-ci en effet offre une certaine quantité de gloses introduites dans le texte, et même un verset en double rédaction (cf. Epître de Paul, v. 24 et 25).

Pour terminer cette rapide esquisse de l'histoire de 3 Corinthiens, deux mots sur la traduction qui suit le texte latin. Nous avons suivi le texte de Zohrab, sauf dans un petit nombre de passages où nous avons préféré des variantes notées par Zohrab lui-même. En même temps nous avons visé à une scrupuleuse fidélité, mais en tenant compte des exigences de la langue française et sans nous astreindre à un servile littéralisme. Enfin nous avons admis la coupe des versets proposée par Vetter, qui lui-même s'est presque toujours conformé au travail de Rinck. Il n'était pas possible de garder les versets du texte arménien.

A. C.

II

Quant au texte latin, dont il vient d'être question, voici de quelle manière nous en avons eu connaissance.

Tandis qu'en octobre 1890 je travaillais à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, sous l'œil bienveillant du savant préfet de la bibliothèque, l'abbé Ceriani, j'eus l'occasion d'examiner une bible latine qui porte la cote *E 53 inferior*. Les livres de la Bible sont rangés, dans ce manuscrit, suivant un ordre qui paraîtrait incompréhensible si l'on ne savait que c'est à peu près exactement l'ordre dans lequel les livres bibliques sont lus, dans le cours de l'année, aux offices ecclésiastiques[1]. Une

[1] Octateuque, Jérémie, Actes, Epîtres catholiques, Apocalypse, Rois,

note écrite en tête du volume rend le lecteur attentif à cette disposition curieuse, et dont je ne pense pas qu'on trouve un autre exemple aussi ancien ; elle nous indique en même temps la provenance du manuscrit :

Hoc porro ordine conscriptos sacros hosce libros reor, quo illos Ambrosiana ecclesia in matutinis precibus legit[1]. *Utpote hic codex fuit usque præposituræ SS. Petri et Pauli de Abiascha in Lepontiis, atque a præsentissimo interitu pecunia redemptus hoc anno MDCCLXXVI.*

Abiascha est le nom latin de Biasca, village situé dans la haute vallée du Tessin, sur la route du Saint-Gothard[2]. C'est donc de ce coin reculé des Alpes que provient notre volume : il se ressent de l'état de ruine où il était lorsque le bibliothécaire B. Oltrocchi le sauva de la destruction[3]. Le manuscrit n'est probablement pas antérieur au dixième siècle, il n'est certainement pas plus récent. Le texte qu'il contient est la Vulgate, mais mêlée de beaucoup d'éléments empruntés aux anciennes versions. Ce texte est curieux à tous égards; il ne ressemble pas à ceux que Bobbio nous a légués ou que Monza nous a conservés. Les analogues en devraient être cherchés fort loin. Certaines préfaces et certains sommaires ne se rencontrent pas ailleurs. Est-ce un texte erratique, égaré dans ces hautes vallées, ou n'est-ce pas plutôt le témoin d'une très ancienne tradition ? Nous ne saurions le dire.

A la fin du manuscrit, au feuillet 169, on lit, après les mots *Explicit epistula Pauli ad Hebreos*, les textes suivants, écrits

Livres sapientiaux, Job, Tobie, Judith, Esther, Esdras, Machabées, Ezéchiel, Daniel, petits Prophètes, Esaïe, saint Paul.

[1] L'auteur de la note n'a pas remarqué que le rit ambrosien est, sur ce point, d'accord avec la liturgie romaine.

[2] On connaît trois autres manuscrits provenant de Biasca et qui sont entrés à la bibliothèque Ambrosienne avec notre manuscrit; l'un d'eux est un sacramentaire du rit ambrosien, du dixième siècle (*A 24 bis inf.*; Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 199).

[3] Description sommaire du manuscrit: 485 millimètres sur 380. 169 feuillets. 2 colonnes de 49 à 51 lignes. Titres courants noirs, chapitres rouges et rubriques ; quelques grandes initiales à entrelacs. Commencement : *Desiderii mei* (préface de la Genèse)... Très mutilé.

de la même main que ce qui précède, mais malheureusement très effacés et, en quelques passages, entièrement illisibles :

Incipiunt scripta Corinthiorum ab (sic) *apostolum Paulum.*

. . . . . .

Incipit rescriptum Pauli apostoli ad Corinthios.

. . . . . .

Incipit eiusdem Pauli apostoli a[*d Laodicenses*]. (Ce dernier titre est presque illisible [1].)

. . . . . .

Les deux premiers de ces textes sont publiés ci-dessous.

Pris de court par mon départ et découragé par le peu de lumière qui pénètre, en un jour d'automne, dans la salle de l'Ambrosienne, je n'avais pas achevé de copier la correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens. Mes notes en comprenaient à peine la première moitié. Mais lorsque la lecture de l'intéressant article de M. Vetter m'eut montré, peu de semaines après, l'actualité de ce sujet, je résolus d'invoquer l'aide d'un jeune docteur de l'Ambrosienne, l'abbé A. Ratti, dont j'avais pu apprécier, dans une excursion faite ensemble à Monza, le bon esprit scientifique et la parfaite obligeance. J'avais d'abord essayé de déterminer M. P. Corssen, qui avait avant moi pris copie des mêmes pièces, de les publier à ma place, mais M. Corssen s'y était refusé avec la délicatesse que je lui connais. M. Ratti voulut bien à la fois revoir mes notes et continuer ma copie. Il eut également l'obligeance de se charger de faire photographier sous ses yeux les pages en question. Ce que son travail a dû être, ceux-là seuls le comprendront qui savent en quel triste état est le verso du feuillet 169. C'est pourquoi l'établissement du texte qui va suivre lui appartient au moins autant qu'à moi. Je n'ai pas craint de demander en outre à M. Corssen de vouloir bien collationner notre transcription avec la copie qu'il avait prise, et il y a mis le plus bienveillant empressement. Enfin M. Ceriani a eu l'ex-

[1] L'épître aux Laodicéens est assez incorrecte et montre plusieurs leçons très rares (ainsi, vers. 14, *petiones*, avec le seul *Codex Toletanus*. Cf. J.-B. Lightfoot, *Colossians*, troisième édit., 1879, p. 287).

trême obligeance de revoir le manuscrit une dernière fois dans les passages douteux. Dans l'état de délabrement où est l'unique manuscrit, il a été nécessaire de recourir en plusieurs endroits, pour restaurer le texte, à la conjecture, et la traduction arménienne a été en cela notre guide. Sans elle, la lecture du texte tout entier aurait été presque impossible.

Nous avons naturellement reproduit la version latine avec toutes les incorrections qui appartiennent au traducteur et avec celles qui sont le fait du copiste, augmentées de celles qui ont sans doute pour cause l'insuffisance de notre lecture. D'autres peut-être liront mieux que nous. Quant aux sept ou huit lignes qui sont entièrement détruites dans le manuscrit, nous avons essayé de les rétablir d'après le texte arménien, sans attacher du reste aucune importance à notre restitution et uniquement afin de présenter au lecteur un texte complet. Les passages rétablis par conjecture et ceux dont la lecture est douteuse sont imprimés en italique. Notre transcription est faite ligne pour ligne, et donne autant que possible la reproduction fidèle du manuscrit.

S. B.

F° 169, col. 1.

INCIPIUNT SCRIPTA CORINTHIORUM AB APOSTOLUM PAULUM

Stephanus et qui cum eo sunt omnes maiores natu Daphinus et Eubolus et Theophilus et Zenon, Paulo fratri in Domino æternam salutem. [2] Superuenerunt Corintho uiri duo, Simoń quidam et Cleobius, qui corundam fidem peruertunt uerbis adulteris, [3] quod tu proba. [4] Numquam enim audiuimus a te talia

Col. 2.

neque ab aliis apostolis. [5] *Hoc autem scimus, quod omnia quæ a te audiuimus et ab illis firmiter obseruamus.* [6] *Sed in hoc misertus est nostri Dominus, quod audiemus iterum ex te*

in carne t*ua*. [7] *Citatum ergo fac uduentum tuum ad* nos. [8] Credimus enim. sicut adapertum est *Th*eon*æ*, quoniam liberauit te Dominus de manu iniqui. Petimus ut rescribas nobis. [9] Sunt enim quæ dicunt et docent talia : [10] Non debere inquiunt uatibus credi, [11] neque esse Deum o*mnipotent*em [12] neque esse resurrectionem carnis, [13] sed nec esse fig*men*tu*m* hominem Dei, [14] sed neque in carne uenisse Christum, sed neque ex Maria natum, [15] sed nec esse sæculum Dei sed nuntiorum. [16] Propter quod petimus, frater, omni necessitate cura uenire ad nos, ut non in offensam maneat Corinthio rum eclesia, et eorum dementia inanis inueniatur. Vale in Domino.

INCIPIT RESCRIPTUM PAULI APOSTOLI AD CORINTHIOS

Paulus uinctus Ihesu Christi his qui sunt Corintho fratribus in Domino salutem. In multis cum essem tediis [2] non miror si sic tam cito percurrunt maligni decreta. [3] Quia Dominus meus Ihesus Christus citatum aduentum suum faciet, decipiens eos qui adulterant uerbum eius. [4] Ego enim ab initio tradidi uobis que et accepi et tradita sunt mihi a Domino et eis qui ante me sunt apostoli et fuerunt omni tempore cum Christo Jhesu, [5] quoniam dominus noster Ihesus Christus ex uirgine Maria na tus est ex semine Dauid secundum carnem de *sancto* Spiritu de caelo a Patre misso in eam per angelum Gabrihel, [6] ut in hunc mundum prodiret Ihesus in carne, ut libera ret omnem carnem per suam natiuitatem, et ut ex mortuis nos excitet corporales sicut et ipse est. [7] Tipum nobis ostendit quia homo a Patre eius finctus est. [8] Propter quod et perditus quæsitus est ab eo ut uiuificetur per filii creationem [1] [ut per quam carnem conuersatus est malus, per eam et uinceretur quia non est Deus. Suo enim corpore Ihesus Christus saluauit omnem carnem [2]]. [9] Nam quia Deus omnium

[1] *Filii creatio* doit être une mauvaise traduction de *υἱοθεσία*, que l'arménien a bien rendu par « adoption ».

[2] Traduction des versets 15 (fin) et 16, qui se trouvent ici déplacés par suite d'une erreur du copiste ou du traducteur.

et omnia tenens, qui fecit cælum et terram, misit primum Judæis prophetas, ut a peccatis abstraherentur, [10] consola tus enim saluare domum Israel, partitus ergo a spiritu Christi misit in prophetas, qui enarrauerunt Dei culturam et natiuitatem Christi, prædicantes temporibus multis. [11] Nam quia iniustus princeps, Deum uolens esse se, eos sub manu negabat, et omnem carnem hominum ad suam uoluntatem alligabat, et consummationes mundi iudicio adpropinquabant. [12] Sed *Deus* omnipotens cum sit iustus, nolens abicere suam finctionem, m*iser*tus est de cælis [13] et misit Spiritum sanctum in Mariam in Galilea. [14] Quæ ex totis præcordiis credidit, accepitque in utero Spiritum sanctum, ut in seculum prodiret Ihesus, [15] ut per quam carnem conuersatus est malus, per eam uinctus pro batus est[1] non esse Deus. [16] Suo enim corpore Ihesus Christus

F° 169 v°, col. 1.

saluauit omnem carnem et deduxit ad uitam æternam per fidem, [17] *ut iustitiæ templum in corpore suo futuris temporibus pararet.* [18] *In quo et nos ubi credidimus liberati sumus.* [19] *Sciatis etiam quia isti non sunt iustitiæ filii, qui cohibent Dei* prudentiam, absque *fi*de dicentes non esse cælum et terram et omnia quæ in eis sunt Patris opera. [20] Ipsi sunt ergo filii iræ, maledictam enim colubri fidem habent. [21] Quos re*pellit*e a uobis et a doctrina eorum fugite. [22] Non *enim* estis fili inobedientiæ sed amantissime *ecclesiæ*. [23] Propterea resurrectionis tempus prædica tum est. [24] Quod autem uobis dicunt resurrectionem non esse carnis, illis non erit resurrectio in uitam sed in iudicium eius, [25] quoniam circa eum qui resurrexit a mortuis infideles sunt, non credentes neque intel legentes. [26] Neque enim uiri Corinthii sciunt tritici se mina *si*cut aliorum seminum quoniam nuda mittuntur in terra et simul corrupta deorsum surgunt in uoluntate Dei corporata et uestita. [27] Non solum cor pus quod missum est surgit, sed quamplurimum

[1] Corrigez *probaretur*, d'après le v. 8.

benedicens. [28] Et si non oportet a seminibus tantum facere parabolam sed a dignioribus corporibus, [29] uide quia Ionas Amathi filius, Nineuitis cum non prædicaret sed cum fugisset, a cæto gluttitus est; [30] et post triduum et tres noctes ex altissimo inferno *tandem* exaudiuit Deus orationem Ionæ et nihil illius corruptum est neque capillus neque palp*ebra*. 31] Quanto magis uos pusilli fide et eos qui credide*runt* in Christum Ihesum excitabit sicut ipse surrexit. [32] S*icut enim* super ossa Helisæi prophete mortuus missus est a filiis Israel et resurrexit corpus et anima et ossa et spiritus, quanto magis uos pusille fidei a m*ortuis* in illa die resurgetis habentes sanam carnem sicut et Christus resurrexit. [33] Similiter et de Helia propheta filium uiduæ a morte resuscitabit. Quanto magis uos dominus Ihesus in uoce tube in notu oculi a morte re suscitabit, sicut et ipse a mortuis resurrexit. Tipum enim nobis in suo corpore ostendit. [34] Quod si quid aliud recepistis, *erit* uobis Deus in testimonium, et molestus mihi nemo sit. Ego enim stigmata Christi in manibus habeo [35] ut Christum lucrer et stigmata cru cis eius in corpore meo, ut ueniam in resurrectionem ex mortuis. [36] Et si quisquam regulam accepit per felices prophetas et sanctum eu*ange*lium, manet, mercedem accipiet et cum re*surr*exerit a mortuis uitam æternam conse quetur. [37] Qui autem hæc præterit, ignis est cum illo et cum eis qui sic præcurrunt, qui sine Deo sunt homines, [38] qui sunt genera uiperarum. [39] Quos repellite in Domini potestate, [40] et erit uobiscum pax gratia et dilectio. Amen.

EXPLICIT EPISTOLA AD CORINTHIOS TERTIA

TRADUCTION DU TEXTE ARMÉNIEN

Lettre des Corinthiens à l'apôtre saint Paul.

I

[1] Stéphanus et les anciens qui sont avec lui, Dabnus[1], Eubulus, Théophile et Xinon[2], à Paul notre frère[3], évangéliste et fidèle docteur en Jésus-Christ, salut.

[2] Deux hommes sont venus à Corinthe, Simon et Cléobius[4], qui ébranlent[5] fortement la foi de quelques-uns, les séduisant par d'abominables doctrines [3] dont il faut que tu sois informé ; [4] car nous n'en avons jamais entendu de semblables, ni de toi, ni des autres apôtres, [5] et nous savons que ce que nous avons entendu de toi et de ceux-ci, nous le gardons fidèlement. [6] Mais en ceci le Seigneur nous a témoigné sa grande miséricorde, que nous pouvons de nouveau recevoir tes enseignements pendant que tu es encore en chair au milieu de nous.

[7] Ecris-nous donc maintenant, ou hâte-toi de venir toi-même chez nous, [8] car nous avons cette confiance dans le Seigneur qu'il t'a délivré des mains de l'impie, comme cela a été révélé à Théonas[6].

[9] Voici les doctrines d'erreur que ces impurs annoncent et enseignent :

[10] Il ne faut pas, disent-ils, recevoir les prophètes ;

[1] Dabnus = *Δάφνος ;* cf. *dabni,* laurier = *δάφνη.*

[2] Xinon = Zenon ; le traducteur arménien a sans doute pris un Z pour un *Ξ*. La faute serait inexplicable en supposant un original syriaque.

[3] Z. : père.

[4] Z. : Cléobus.

[5] Z. : ont ruiné.

[6] La traduction suivante des versets 7 et 8, conforme à la version latine, nous paraît résulter du texte qui a servi de base au commentaire d'Ephrem, en assez mauvais état à cet endroit : « Hâte-toi donc de venir toi-même chez nous, — car nous avons cette confiance dans le Seigneur qu'il t'a délivré des mains de l'impie, comme cela a été révélé à Théonas — ou bien écris-nous une lettre. »

[11] Dieu n'est pas tout-puissant ;

[12] Il n'y a pas de résurrection de la chair [1] ;

[13] L'homme n'a été nullement créé par Dieu ;

[14] Jésus-Christ n'est pas né en chair de la vierge Marie [2] ;

[15] Ils ne regardent point ce monde comme ayant été créé par Dieu, mais par un certain ange.

[16] Maintenant, frère, prends la peine de venir jusqu'à nous, pour qu'il n'y ait pas de scandale dans la ville de Corinthe, et que la folie de ces hommes, confondue devant tous par une repréhension publique, soit répudiée.

Au nom du Seigneur [3], salut.

II

[1] Les diacres Théreptus et Tychus prirent cette lettre et la portèrent dans la ville de Philippes. [2] Lorsque Paul la reçut, bien qu'il fût lui-même dans les chaînes à cause de Statonice, femme d'Apollophane [4], comme s'il eût oublié ses liens, il fut désolé des choses qu'il apprenait, [3] et dit en pleurant : « Comme il vaudrait mieux pour moi être mort et être avec le Seigneur, qu'ici dans ce corps, entendant de telles choses et *apprenant* les calamités d'une fausse doctrine ! Une tristesse en effet vient s'ajouter à une autre tristesse. [4] Et comme surcroît à de telles douleurs, être dans les chaînes, voir ces calamités, ces angoisses, Satan s'efforçant de faire du mal à ceux vers lesquels il est accouru avec ses machinations ! » [5] C'est ainsi, au milieu de nombreuses souffrances, que Paul répondit à la lettre des Corinthiens :

III

[1] Paul, prisonnier pour Jésus-Christ, aux frères de Corinthe, du milieu de mes nombreuses tribulations, salut.

[2] Je ne suis nullement étonné de ce que les séductions du

[1] Z. ajoute : pour les morts, *ou bien :* des corps morts.

[2] Texte d'Ephrem et latin : « Ils disent que notre Seigneur n'est pas venu en chair, et ne le regardent point comme né de la vierge Marie. »

[3] Manque dans Z.

[4] Z. : Apopholanus.

malin se répandent si vite ; [3] mais le Seigneur Jésus va hâter sa venue, parce que l'on change et méprise ses commandements. [4] Pour moi, dès le commencement, je vous ai enseigné ce que j'ai reçu moi-même des premiers apôtres, qui ont vécu tout le temps avec notre Seigneur Jésus-Christ.

[5] Maintenant encore je vous dis [1] que le Seigneur Jésus-Christ est né de la vierge Marie, qui était de la race de David, selon les promesses de l'Esprit saint envoyé du ciel en elle par le Père, [6] afin que Jésus entrât dans ce monde pour délivrer toute chair par sa chair et nous ressusciter des morts, comme il nous en a donné l'exemple en sa personne.

[7] Pour qu'il devînt évident que l'homme a été créé par le Père, [8] il n'a point été abandonné dans la perdition, mais il a été recherché pour être vivifié par l'adoption. [9] Car Dieu, le maître de toutes choses, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, celui qui a créé le ciel et la terre, a d'abord envoyé les prophètes aux Juifs pour les arracher à leurs péchés et les amener à sa justice. [10] Voulant sauver la maison d'Israël, il a envoyé une part de l'Esprit sur les prophètes, pour qu'ils annonçassent pendant bien longtemps la vraie religion et la naissance du Christ. [11] Mais le prince d'iniquité, voulant s'égaler à Dieu, mettait la main sur eux et enchaînait tous les hommes par le péché.

Comme le jugement du monde approchait, [12] le Dieu tout-puissant, voulant justifier et non pas rejeter ses créatures, et les voyant tourmentées, eut pitié *d'elles* [13] et, à la fin des temps, il envoya le Saint-Esprit dans la vierge [2] prévue par les prophètes, [14] laquelle, ayant cru de tout son cœur, devint digne de concevoir et d'enfanter notre Seigneur Jésus-Christ ; [15] afin que, par cette même chair dont se glorifiait orgueilleusement le Malin, il fût repris lui-même et convaincu de

[1] Les premiers mots : « Maintenant encore je vous dis » manquent dans le texte d'Ephrem et le latin, qui réunissent en une seule phrase les versets 4 et 5 : « Je vous ai enseigné ce que j'ai reçu.... savoir, que le Seigneur Jésus-Christ est né, etc. »

[2] Au lieu de « dans la vierge », le texte d'Ephrem porte : « en Marie la Galiléenne », et n'a pas : « prévue par les prophètes ». De même le latin.

n'être pas Dieu. [16] Car c'est en sa chair que Jésus-Christ a appelé et sauvé la chair périssable et l'a amenée à la vie éternelle par la foi, [17] afin de préparer pour les temps futurs un saint temple de justice en son corps, [18] par la foi auquel nous aussi avons été délivrés.

[19] Sachez encore que ces hommes ne sont pas des enfants de justice, mais des enfants de colère, car ils éloignent d'eux-mêmes la miséricorde de Dieu en disant que le ciel, la terre et toutes les créatures ne sont point l'œuvre du Père de toutes choses. [20] Ces maudits professent la doctrine du serpent. [21] Mais vous, avec l'aide de Dieu, repoussez-les loin de vous, et rejetez loin de vous leur doctrine perverse ; [22] car vous n'êtes pas des fils de la désobéissance, mais des enfants de l'Eglise bien-aimée: [23] c'est pourquoi le temps de la résurrection est annoncé à tous.

[24] Ceux qui disent : « Il n'y a point de résurrection de la chair, » ceux-là ne ressusciteront point pour la vie éternelle, mais pour la condamnation ; car les incrédules ressusciteront en chair [1] pour le jugement.

[25] Car pour ceux qui disent de la chair : « Il n'y a point de résurrection, » pour ceux-là il n'y aura pas de résurrection, parce qu'ils ont ainsi renié la résurrection [2].

[26] Vous savez bien, hommes de Corinthe, au sujet de la semence du blé et des autres semences, qu'un grain nu tombe seul en terre et que ce grain, une fois dans le sol, commence par mourir; puis il ressuscite, par la volonté du Seigneur, revêtant le même corps *qu'il avait auparavant* ; [27] et ce n'est point un seul corps qui ressuscite, mais beaucoup d'autres de même espèce lèvent avec lui et prospèrent.

[28] Ce n'est point seulement des semences que nous devons tirer des exemples, mais aussi des corps plus nobles, de l'homme.

[29] Vous savez que Jonas, fils d'Amathi, parce qu'il refusait

[1] Z.: ils ressusciteront avec leur chair incrédule.

[2] Ce verset n'est qu'une rédaction plus ancienne du verset 24; voir le commentaire d'Ephrem et la version latine. Le texte en est mal conservé.

de prêcher aux Ninivites, fut jeté dans le ventre du poisson *et y resta* trois jours et trois nuits. [30] Au bout de trois jours, Dieu exauça ses prières et le tira du fond de l'abîme, sans que son corps eût en rien souffert, sans qu'un de ses cils eût été courbé, ni qu'un de ses cheveux eût été arraché. [31] A combien plus forte raison, vous, gens de petite foi, si vous croyez au Seigneur Jésus-Christ, vous ressuscitera-t-il comme il est lui-même ressuscité.

[32] Et si les ossements du prophète Elisée, tombant sur un mort, ont ressuscité ce mort[1], à combien plus forte raison vous, qui trouvez un appui dans la chair, le sang et l'esprit du Christ, ressusciterez-vous en ce jour-là avec votre corps intact.

[33] Le prophète Elie, en embrassant le fils de la veuve, l'a ressuscité des morts. A combien plus forte raison Jésus-Christ vous ressuscitera-t-il, vous aussi, en ce jour-là, comme il est lui-même ressuscité des morts avec son corps intact.

[34] Si vous recevez inconsidérément quelque autre *doctrine*, que personne désormais ne vienne plus me fatiguer. Car je porte sur moi ces chaînes [35] afin de gagner Christ, et j'endure en mon corps les tourments pour mériter la résurrection des morts. [36] Et vous qui avez tous reçu la loi par les bienheureux prophètes et le saint Evangile, tenez ferme; vous recevrez la récompense à la résurrection des morts, vous hériterez la vie éternelle. [37] Mais s'il se trouve quelque homme de petite foi qui transgresse ces enseignements, il prépare sa propre condamnation et sera châtié avec ceux qui soutiennent les desseins de ces hommes d'erreur[2]; [38] car ceux-ci sont une race de vipères, une engeance de serpents et de basilics. [39] Repoussez-les, séparez-vous d'eux avec l'aide de notre Seigneur Jésus-Christ; [40] et que soient avec vous la paix et la grâce du bien aimé premier-né. Amen.

[1] Ephrem paraphrase un texte plus conforme à la tradition biblique et au latin : « Et si les ossements d'Elisée ont rendu à la vie le mort qui tomba sur eux, etc. »

[2] Le commentaire d'Ephrem et la version latine donnent un texte différent : « Celui qui transgresse ces enseignements, le feu lui est réservé, à lui et à ceux qui lui ont ainsi montré le chemin, hommes sans Dieu. »

LA FIN DES DOGMES?

PAR

J.-F. ASTIÉ[1]

Luther.

Et Luther que fera-t-il donc? C'est ici que M. Harnack se montre singulièrement hardi, original; ajoutons même paradoxal. Il a la plus profonde sympathie pour le réformateur de la première période, mais il rejette toute l'œuvre dogmatique proprement dite. Luther occupe la même position tragique qu'Augustin. D'une main il renverse le vieux dogme, et sous ce rapport il fait une œuvre immortelle; mais (ne s'apercevant pas qu'il a plus raison qu'il ne pense) il se livre bientôt au travail stérile de restaurer ce qu'il vient de renverser! Nous savons où en était la théologie au début du seizième siècle. Arrive le moine de Wittemberg, le plus conservateur des hommes, qui, dans son premier élan, renverse tout l'échafaudage intellectuel de la vieille dogmatique déjà discréditée, pour lui substituer la foi seule, la vie, l'Evangile de saint Paul. Il y eut un instant où Luther parut vouloir grouper toutes les forces vives de son époque autour de sa puissante individualité et les entraîner à des conquêtes glorieuses. Mais cet épisode, plein de si belles promesses, ne dura que de 1519 à 1523. Ce furent là les plus beaux jours de la Réformation. Malheureusement les promesses de ce printemps magnifique ne sont pas suivies d'un été et d'un automne correspondants. Vers 1520, Luther se dépasse lui-

[1] Voir *Revue de théologie*, livraisons de janvier, mars et mai 1891.

même ; il est le porteur d'un monde nouveau, en remettant en honneur l'Evangile de saint Paul, tombé dans le plus étrange oubli. Il est grand, irrésistible, prêt à tout transformer, parce qu'il fait consister la connaissance de Dieu en l'Evangile, parce qu'il rétablit, en religion, le droit souverain de la religion.

Constatons bien ce mouvement de recul dans l'œuvre réformatrice avant d'en signaler les conséquences et les causes. Tout en arrachant la religion aux serres de l'ecclésiasticisme et du moralisme du moyen âge, au joug d'Aristote et des scolastiques, Luther ne s'aperçoit pas qu'il faudrait remonter plus haut encore : « Quel merveilleux enchaînement de choses ! s'écrie Harnack ; le même homme qui a émancipé l'Evangile de Jésus-Christ du joug de l'ecclésiasticisme et du moralisme, a fortifié la puissance qu'ils avaient déjà exercée sur lui sous la forme de l'antique foi catholique ! Il a fait plus ; à ces formules oubliées depuis des siècles, Luther a prêté de nouveau un sens et une importance pour la foi ! Depuis Athanase, aucun théologien n'a rendu le dogme de la divinité de Christ plus vivant pour la foi que Luther ! Depuis Cyrille, nul n'a, comme le moine de Wittemberg, trouvé sa consolation dans le mystère des deux natures de Christ. « J'ai, s'écrie-t-il, un protecteur plus puis- » sant que tous les anges : il est couché dans une crèche, sur » les genoux d'une vierge, mais il siège en même temps à la » droite de Dieu, le Père tout-puisssant. » Aucun mystériologue de l'antiquité n'a célébré avec plus de conviction, de bonheur, la nourriture céleste offerte dans la sainte cène. Le réformateur allemand a redonné la vie aux dogmes du christianisme grec. Si jusqu'à aujourd'hui les formules de Nicée et de Chalcédoine exercent une influence vivante sur la foi protestante — et pour elle exclusivement — c'est à Luther que nous en sommes redevables. C'est dans le sein du protestantisme qu'on les défend encore, ou qu'on les combat, et que les hommes qui les repoussent en apprécient la valeur relative. Dans les églises catholiques, elles sont comme un champ laissé en jachère. Il ne faut pas se le dissimuler, Luther a restauré le vieux dogme de l'Eglise grecque. L'Evangile est bien pour lui une sainte doctrine, contenue dans la parole de Dieu, une doc-

trine qui peut être apprise, à laquelle il faut se soumettre : *De his articulis*, dit-il, *nulla est inter nos et adversarios* (les catholiques) *controversia.... De hoc articulo* (l'office de l'œuvre de Christ) *cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest.* »

Harnack s'attache à faire ressortir l'étrange rôle que Luther joue dans l'histoire des dogmes. Il les renverse tous en leur substituant l'Evangile, la religion religieuse qui leur a servi de prétexte ou de point de départ. Mais le réformateur n'a pas clairement conscience de cette œuvre révolutionnaire qu'il accomplit et qui consiste à rendre le dogme inutile. Aussi restaura-t-il la dogmatique métaphysique et spéculative des Grecs, alors qu'il lui enlève toute raison d'être, en remontant directement à l'Evangile.

Grâce à cette tergiversation, dont il ne se doute pas, Luther est divisé avec lui-même par une contradiction interne : il devient l'ennemi de ses amis, et l'ami de ses ennemis ; il se rapproche du catholicisme, auquel il fait des emprunts, pour combattre avec acharnement les fils les plus authentiques de la Réformation. A la suite de quelques historiens récents, M. Harnack se montre équitable et impartial à l'endroit des anabaptistes. « L'attitude injuste, dit-il, prise par les chefs de la Réformation à l'égard des enthousiastes est incontestable. Elle a infligé aux premiers les pertes les plus graves. Que de choses ils auraient pu apprendre de ces sectaires, objet de mépris, bien que les réformateurs dussent repousser les idées fondamentales du parti. Il est incontestable que beaucoup d'anabaptistes ont mis un terme, d'une main plus ferme, à la magie des sacrements ; — avec combien plus de pureté, de bonheur, ils ont déterminé la valeur de la parole écrite ; ils ont saisi avec infiniment plus de justesse le sens de certains passages de l'Ecriture et pratiqué une plus saine exégèse ; ils ont plus hardiment tiré bien des conséquences dans la question trinitaire et christologique ; quelques-uns se sont prononcés avec infiniment plus de décision en faveur de la liberté extérieure, conséquence de la liberté intérieure. Ici encore on s'écrie avec complaisance : *Timeo Danaos et dona ferentes ;* et il est hors de doute qu'en

général les présuppositions d'où partaient ces sectaires étaient dans la règle étrangères à celles des évangéliques. Mais nul n'est dispensé de rendre à la vérité la justice qui lui est due parce que c'est un adversaire qui la présente et la recommande par de mauvaises raisons. Il y a plus. Bien des exigences de ces enthousiastes étaient un fruit de la culture séculière, de la science qui, déjà au seizième siècle, avaient conquis une certaine indépendance. Mais c'est un déplorable endurcissement théologique — devant lequel aujourd'hui on s'incline de nouveau sans pudeur — qui fait croire qu'il convient simplement d'ignorer les connaissances de ce genre. Les réformateurs sont à bien des égards restés fermés à la culture séculière, quand elle touchait aux articles de foi. Sous ce rapport ils se sont montrés des hommes du moyen âge; ils ont écarté le grave problème du rapport de la révélation et de la raison, laissant le soin de le résoudre au siècle suivant qui s'est trouvé moins encore à la hauteur de sa tâche, faute d'être suffisamment fondé dans la foi évangélique. Réussît-on à justifier entièrement la conduite des réformateurs en montrant que la moindre concession faite aux connaissances des enthousiastes aurait amené l'échec de la réformation, cela ne changerait rien au fait suivant: La réformation, en ensevelissant sous le mépris et la haine bien des connaissances meilleures que l'époque possédait déjà, s'est rendue responsable des crises subséquentes du protestantisme. L'Eglise de France a écrasé les Huguenots et les Jansénistes; en échange, elle a eu les athées et les jésuites. La Réformation allemande en bannissant les enthousiastes s'est mis sur les bras les rationalistes et les positivistes modernes. » La citation est longue, mais peut-être nous le pardonnera-t-on en faveur des idées originales qu'elle renferme. Et puis, c'est une réparation envers des sectaires exaspérés qui, aux yeux de l'histoire impartiale, ne paraissent pas avoir eu tous les torts. Puisse ce témoignage, tombant de haut, contribuer à calmer les nerfs de tel bibliciste, je vous prie, qui voit rouge et ne se possède plus à l'idée du plus modeste plongeon, ou de la moindre baignoire.

Lorsque, après avoir repoussé les enthousiastes, on a dû for-

muler positivement sa propre doctrine, on est tombé dans de grossières inconséquences.

Harnack fait voir que le baptême des enfants est en flagrante contradiction avec la doctrine luthérienne sur les sacrements. Dès qu'on maintient le principe évangélique et luthérien : la grâce et la foi sont inséparables (*Grand catéchisme*, IV, s., *absente fide baptismus nudum et inefficax signum tantum modo permanet*), le baptême des enfants n'est pas un sacrement, mais purement et simplement une cérémonie ecclésiastique. Veut-on en faire un sacrement, au sens rigoureux du mot, il faut alors abandonner le principe évangélique qui vient d'être rappelé. On ne saurait échapper à ce dilemme ni en renvoyant à la foi des parrains, des parents, etc. (comme Luther l'a fait au début), — c'est là, en effet, la pure forme de la foi implicite, *fides implicita*, — ni en admettant que la foi est donnée dans le baptême, car une foi inconsciente appartient à un genre presque tout aussi mauvais que la *fides implicita*. De sorte que pour rester fidèle au principe évangélique, il fallait ou bien renoncer au baptême des enfants, comme l'Eglise romaine a fini par renoncer à la communion donnée aux enfants, ou bien déclarer qu'il n'est qu'une pure cérémonie ecclésiastique, ne devant obtenir que plus tard son vrai contenu. Mais on n'a fait ni l'un ni l'autre. Au contraire, Luther a conservé le baptême des enfants comme le sacrement de la nouvelle naissance et, tandis qu'il n'y fallait voir tout au plus qu'un symbole de la grâce future, il l'a présenté comme un acte effectif. En le faisant on est revenu, sans s'en douter, à la doctrine de l'*opus operatum;* on a violemment séparé la grâce de la foi. Lorsque plus tard la conscience protestante parla trop haut contre l'absurde supposition qu'il pût y avoir nouvelle naissance *sans qu'on en ait conscience*, l'échappatoire à laquelle on eut recours fut presque pire que l'embarras auquel il s'agissait d'échapper. On sépara la justification de la nouvelle naissance : la première représente l'élément objectif (l'acte divin et abstrait de la justification qui affirme que l'impie est juste); la seconde, l'élément subjectif. Voilà comment le plus précieux joyau du christianisme évangélique,

la justification par la foi, fut dépouillé de sa force pratique et par conséquent devint inactif.

Voici quelle fut la conséquence de ces diverses déviations dans le sein du protestantisme. Quand Luther a laissé une dogmatique à ses partisans, celle-ci a formé un tout étrangement compliqué : ce n'est pas un édifice nouveau, mais une modification, une retouche de l'antique édifice scolastico-patristique. De tout cela il résulte manifestement que, sous ce rapport, Luther n'a point donné une expression définitive au christianisme évangélique : il n'en a présenté qu'une esquisse imparfaite.

Harnack montre comment Luther a mal à propos chargé la foi en empruntant à Augustin sa doctrine du péché originel; et, en mêlant des faits historiques à la question religieuse, il est tombé dans une confusion de genres qui n'a pas été sans de funestes conséquences. Evidemment, la foi évangélique nous fait comprendre que tout péché est incrédulité et culpabilité devant Dieu, et que chaque individu se trouve dans cet état de culpabilité. Mais le dogme du péché originel contient plus et moins que cette conviction, justement parce qu'il procède de la raison. Il contient plus, parce qu'il transforme en appréciation historique un fait d'expérience chrétienne. Il contient moins, parce qu'il offre constamment l'occasion d'atténuer sa propre culpabilité.

C'est surtout dans la déplorable controverse de la cène que Luther se montre à son désavantage. Il s'éloigne de ses alliés, les réformés, pour se rapprocher étrangement du catholicisme. Remarquons d'abord que Harnack avance une idée originale sur le schisme qui éclata entre les luthériens et les réformés. Tandis qu'on le déplore sans réserve, il serait plutôt disposé à s'en réjouir. Les protestants risquaient de devenir trop puissants; la tête allait leur tourner. Ils auraient pu se prêter aux projets ambitieux de quelques princes réformés, le landgrave de Hesse entre autres, qui rêvaient d'un grand royaume protestant, embrassant les bords du Rhin, la Hollande, la Suisse. Zwingle lui-même prêtait la main à l'entreprise. En affaiblissant le protestantisme, en le brisant en deux, la rupture

mit un terme à des visées politiques qui auraient pu compromettre l'avenir religieux des jeunes églises. Il était bon que le luthéranisme fût laissé à part pendant quelque temps pour se développer en toute liberté. Malheureusement, le développement n'eut pas lieu dans la bonne direction. Le mouvement de recul alla s'accusant de plus en plus. On vit reparaître, dans la jeune église, plusieurs éléments fâcheux empruntés au catholicisme. Et, chose curieuse ! par quels arguments Luther se défendit-il contre ces adversaires protestants ? Il eut recours à ces mêmes raisons qu'il avait taxées d'arguties scolastiques, de sophismes quand les catholiques les lui opposaient à lui-même, au début de la réformation. Cette réaction, qui risqua de transformer le luthéranisme en catholicisme misérable et mesquin, avait son centre de gravité dans l'idée sacramentelle, dans l'*opus operatum*, la plus anti-évangélique de toutes les hérésies, qui conduit droit au matérialisme religieux, à toutes les aberrations du fétichisme. M. Harnack est sur ce point-là d'une sévérité rassurante, réconfortante, en face de toutes les palinodies à la mode, en Angleterre et ailleurs. On est effrayé du mouvement de recul qui s'effectua dans l'Eglise de Luther par suite de l'élément sacramentel. Voici une réflexion d'Harnack qu'il serait bon de recommander à d'autres qu'à des luthériens, à l'heure présente. « Par la forme qu'il a donnée à la doctrine de la cène Luther a encouru une grande responsabilité. Si l'Eglise luthérienne subséquente, dans sa christologie, dans sa doctrine des sacrements, dans son doctrinarisme et dans les fausses mesures d'après lesquelles elle a apprécié les doctrines différentes des siennes, les taxant d'hérésie, a risqué de devenir une misérable doublure du catholicisme, Luther a été pour quelque chose dans cette déviation. Aucun homme intelligent ne saurait contester que ce danger n'ait menacé cette église et *qu'il ne la menace aujourd'hui encore.* Quand on compare le christianisme de Luther avec celui du catholicisme, on constate que, séparés en réalité, ils sont unis en paroles. Mais si l'on considère la forme que le luthéranisme a prise à partir de la seconde moitié du seizième siècle et en partie par la faute du grand réformateur, on doit

déclarer qu'il n'est séparé du catholicisme que par les mots, tandis que la réalité les unit. Qu'est-ce en effet qui constitue le catholicisme ? Ce n'est ni le pape, ni le culte des images, ni la messe, mais la doctrine des sacrements, de la pénitence, de la foi et de l'autorité en matière de foi. » Ce qui constitue l'élément antireligieux dans le catholicisme c'est l'*opus operatum* substituant le fait matériel, brut, à la foi du cœur ; l'acte extérieur à la disposition à laquelle il ne correspond pas. Que cet élément se présente sous la forme de sacramentalisme, d'*opus operatum* doctrinal, d'orthodoxie ou de sentiment ecclésiastique, c'est une seule et même tendance sous des noms différents, un retour conscient ou irréfléchi vers le catholicisme.

On comprend sans peine les échecs du mouvement du seizième siècle et les faciles succès de la contre-réformation. Le socinianisme et le catholicisme ne tardèrent pas à se trouver beaucoup plus dans le courant du siècle que le luthéranisme. Qui se serait douté, au berceau de la réformation, qu'elle ne tarderait pas à être en arrière des aspirations de l'époque !! Et cependant cet horoscope pouvait se lire dans l'âme de Luther lui-même : le grand homme, qui devait assurer l'avenir, fut celui qui le compromit.

Nous en venons ici aux causes qui, chez le réformateur, ont amené les étranges inconséquences que nous venons de signaler. C'est tout à fait à tort qu'on célèbre chez Luther un apôtre d'idées nouvelles, le créateur des temps modernes. Pour trouver de ces héros, il convient de s'adresser à Erasme, à Servet, à Giordano Bruno. Pris par son côté extérieur, Luther est un homme de l'ancienne église, presque du moyen âge. On comprend donc qu'à une époque où le dogme était tout à fait relégué à l'arrière-plan, alors que l'esprit critique et scientifique commençait à l'attaquer de tous les côtés, il ait été défendu par Luther. D'abord il n'en voulait qu'aux abus et aux erreurs du moyen âge. En second lieu, il ne s'attaqua jamais aux théories et aux doctrines fausses en elles-mêmes, mais seulement à celles qui corrompaient la pureté de l'Evangile et ébranlaient la confiance qu'on devait placer en lui. En outre, Luther n'était pas de ces esprits clairs, qui, rectifiant la théo-

logie, se flattent d'arriver ainsi à une connaissance exacte du monde et de ses causes. On ne constate pas en lui le besoin irrésistible du penseur soupirant après la clarté théorique.

Il éprouve un mauvais vouloir instinctif, une méfiance innée, à l'endroit de tout esprit redressant hardiment des erreurs inspirées par le seul besoin de connaître. Voilà pourquoi le réformateur fut hors d'état de s'assimiler tous les éléments de culture que son époque lui offrait; il ne comprit ni les droits, ni le devoir de la libre recherche; voilà pourquoi il manqua aussi de la pénétration critique suffisante pour saisir les objections qui s'élevaient déjà alors contre la doctrine.

Mais pourquoi nous arrêter à ces misères? N'avons-nous pas un dédommagement de ces lacunes dans le réformateur religieux et dans les richesses de sa personnalité? Il a possédé plus et mieux que tout ce qui lui manquait. Mais, reprend Harnack, il ne faut pas que, méconnaissant les lacunes du réformateur, on s'avise de louer ses défauts comme ce qu'il y avait en lui de meilleur. Il ne faut pas qu'on s'empare de ce qui se comprend chez un héros, qui ne réfléchissait pas, pour en faire une règle à l'usage d'un temps comme le nôtre, où l'on fait aussi son devoir en se livrant, sans réserve aucune, à la recherche de la vérité pure et complète. Ce qui explique encore que Luther ait respecté le dogme grec c'est que, vu d'un certain côté, celui-ci se trouvait en harmonie avec sa nouvelle manière de concevoir l'Evangile. Luther n'avait cherché dans la foi que la gloire de Dieu et de Christ : l'ancienne Eglise faisait de même et Luther se contenta de cet accord apparent sans aller plus au fond des choses.

Il n'est que trop aisé de comprendre que Luther n'ait pas été à tous égards à la hauteur de la grande tâche qu'il avait entreprise. Pour tout mener à bonne fin il n'aurait fallu rien moins qu'un esprit surnaturel. Il y avait une double tâche à accomplir : elle paraît contradictoire sans l'être en effet. Il s'agissait de remettre la foi au centre comme contenu de la révélation, en opposition aux opinions régnantes et aux œuvres censées salutaires, et de relever ainsi l'élément théorique refoulé en arrière. Et néanmoins, cette foi, il ne s'agissait pas de la re-

prendre tout simplement telle que l'antiquité l'avait formulée : il fallait la faire briller sous une forme vivante et créatrice comme pratique, mais pratique de la religion. Malheureusement le vin nouveau fut mis dans les vieux vaisseaux : de là le retour de ces éléments antiques et traditionnels.

Mais le résultat n'est pas moins acquis : Luther a donné le coup de grâce à l'histoire des dogmes. C'est là l'idée favorite de Harnack qui domine tout son travail. La réformation est le dénouement de l'histoire des dogmes; l'affaire est entendue, comme on dit au palais; le dénouement de la tragédie ayant eu lieu, il n'y a plus rien à entendre ni à attendre. L'œuvre inaugurée par Augustin est enfin terminée : le retour au paulinisme est effectué. Les autorités formelles des dogmes sont renversées et le dogme est tombé avec elles. En face de la vieille dogmatique reparaît le vieil Evangile qui produit l'effet d'une nouveauté. Toutes les antiques divisions rationnelles, par lesquelles on analysait le contenu de la foi : *métaphysique*, *théologie naturelle*, *doctrine révélée*, *doctrine du sacrement*, *morale*, tout cet attirail a disparu sans retour. La révision s'est étendue jusqu'au delà du second siècle et partout elle a été radicale. Nous en avons fini et bien fini avec l'histoire des dogmes, qui avait débuté avec les apologètes et les pères apostoliques.

Le latitudinarisme de l'heure actuelle, qui menace de tout submerger comme une marée montante en couvrant du bruit de ses vagues les cris des intransigeants du dogmatisme, eux-mêmes entamés, n'est pas pour contredire les conclusions de Harnack. Au fond, entre théologiens intelligents et sous le manteau de la cheminée, on pourrait convenir sans trop de peine que Harnack pourrait bien avoir raison. Mais il faut compter avec les laïques, avec ces terribles laïques, intraitables, conservateurs à l'excès, derniers soutiens du vieux dogme et de la métaphysique plus ou moins chrétienne, et cela au nom de la simplicité de la foi !! Ils risquent de jouer le rôle des paysans du monde romain qui furent les derniers appuis du paganisme expirant, auquel ils ont donné leur nom. Qu'on fasse tant qu'on voudra de la théologie au village comme ailleurs,

mais à condition que ce ne soit pas une théologie villageoise. Nous sommes dans une position à divers égards semblable à celle où se trouva placée la chrétienté avant le seizième siècle. Grâce à l'action des ordres mendiants, — qui sous ce rapport ont contribué à préparer la réformation, — chacun s'était mis à réfléchir sur les choses du salut et à entrer avec elles en rapports personnels. Mais dès l'instant où la religion fit invasion dans les cercles laïques pour y provoquer une vie religieuse individuelle et indépendante, il devint plus indispensable que jamais de veiller avec un double soin au maintien intégral de l'ancien dogme. Aussi longtemps que la garde des dogmes est confiée aux prêtres et aux théologiens, on peut toujours garder une certaine liberté d'allures qui est même toute naturelle. Mais les laïques n'ont pas plus tôt porté leurs réflexions sur les matières théologiques que les questions de doctrine deviennent extraordinairement délicates. Ceux qui ont pour mission de conserver la *religion* publique doivent veiller sur elle d'un œil jaloux, de peur que l'intérêt général pour les questions religieuses ne fasse aboutir la spéculation aux plus grandes extravagances. La règle dogmatique officielle doit donc être maintenue d'une façon impitoyable. D'un autre côté, les laïques pieux eux-mêmes réclament qu'il en soit ainsi ; ils exigent que le dogme soit fermement établi comme sur le roc ; tout changement, toute modification qu'il subit est considérée par eux comme une atteinte portée à leur piété personnelle. Allez donc vous risquer, dans une époque de démocratie théologique et ecclésiastique, à soutenir que le vieux dogme a fait son temps ! On criera à l'impiété, même en Allemagne. Harnack a risqué de s'en apercevoir à ses dépens. Il est, assure-t-on, redevable de la haute position qu'il occupe à Berlin à l'intervention du jeune empereur qui n'a pas craint de braver l'opposition des laïques pieux coalisés avec Bismarck et les autorités ecclésiastiques.

Aussi, chose assez rare en Allemagne, remarque-t-on dans l'œuvre éminemment scientifique de notre auteur les échos des débats du jour. C'est à se croire dans nos pays de langue française. Au delà du Rhin aussi, les cercles laïques et conser-

vateurs se font les gardiens incorruptibles d'un dogme traditionnel, censé établi. Le plus fort argument en sa faveur est le suivant. Voyez pourtant, ce n'est que là où règne le vieux dogme qu'on trouve aujourd'hui encore, dans le sein du protestantisme, un profond sentiment du péché, et une vraie repentance; du zèle pour les questions religieuses. A cela Harnack répond, d'abord que ce jugement qu'on porte sur soi-même sonne mal; il sent d'une lieue son pharisaïsme; ce ne sont pas les journaux ecclésiastiques qui constatent la présence ou l'absence du sentiment du péché et de la repentance, mais Dieu seul qui sonde les cœurs. Ensuite, le zèle, l'activité religieuse, ne garantissent nullement, n'impliquent en aucune façon, une foi évangélique immaculée. S'il en était ainsi, Luther aurait été complètement dans son tort quand il révolutionna l'ancienne Eglise. En troisième lieu, il n'y a rien de surprenant de voir à la tête des affaires ces mêmes hommes qui représentent la force de la tradition et de l'usage, dans la plus conservatrice de toutes les institutions, savoir dans l'Eglise. Du reste, le chrétien doit savoir prendre ce qui est bon et saint, sans se préoccuper du costume sous lequel il se présente.

Après tout, à quoi se réduisent ces coalitions conservatrices? On n'est d'accord ni avec l'ancien dogme qu'on prétend défendre, ni entre soi, qu'à condition de ne pas s'expliquer. Tout cela ne s'excuse que par un respect pour l'antique orthodoxie jadis dominante et par une complète ignorance de l'histoire des dogmes. Pour prouver ce dernier fait, Harnack renvoie aux fantaisies christologiques du jour. Ne s'avise-t-on pas de placer sous la protection de la vieille orthodoxie la théorie de la kénose, sans s'apercevoir qu'elle renverse le vieux dogme, et cela, tout en se piquant d'être un vengeur de la vieille dogmatique?! Il en est de même pour la Trinité. On se forge une spéculation qui n'a rien de commun avec l'ancien dogme que la contradiction entre *un* et *trois* et qui pour tout le reste en diffère *toto cœlo*. Cela fait, on se donne pour orthodoxe, pourfendeur d'hérétiques. Comme s'il ne serait pas facile à chacun de ces hérétiques d'encadrer de pareilles fiori-

tures la critique qu'ils font de l'ancien dogme! Si de pareils essais pouvaient amener un réel apaisement, il serait même du devoir de les tenter. Seulement ces ornementations se dévorent réciproquement avec une effrayante rapidité; aucune ne satisfait réellement; chacune sert tout au plus à retarder l'heure de la crise. On ne se préoccupe plus de se demander *comment* un théologien en vient à s'arranger avec l'ancien dogme; on hausse les épaules à l'avance à l'ouïe de sa tentative. Pourvu qu'il s'accorde avec lui, cela suffit. C'est ainsi que depuis Schleiermacher, dans le camp de la théologie « positive, » on vit d'expédients, ou, pour parler avec Harnack, on tire le diable par la queue : *so lebt man... aus der Hand in den Mund.* Encore faudrait-il se contenter de cela, — notre savoir demeure toujours imparfait, — si le vieux dogme, au dix-neuvième siècle, ne fermait pasl'accès à la foi en l'allourdissant et en troublant les esprits. C'est parce qu'il n'y a rien de plus certain, qu'il s'agit de combattre, fût-ce contre le monde entier, pour l'Evangile pur et simple.

Quiconque est au courant des questions trouvera ce tableau d'une vérité saisissante. Cette confusion des langues, ces expédients subtils et risqués, — qui appelleraient un autre nom si ceux qui s'y livrent avaient conscience de ce qu'ils font, — tout cela indique la décadence, la fin d'une époque, l'avènement d'un avenir meilleur. Répétons donc en chœur, avec Harnack : le vieux dogme a décidément fait son temps!! Pour triompher avec modestie, ainsi qu'il convient aux vrais forts, bornons-nous à dire que ce sera là le langage des esprits indépendants, juges des débats, jusqu'à ce que les représentants de la tradition aient publié une histoire des dogmes pouvant supporter la comparaison avec celle de Harnack.

Ces couleurs-là sont toujours assez mal portées au milieu de nous pour que celui qui écrit ses lignes puisse rappeler, sans être accusé de présomption, qu'il a été un des premiers à les arborer. Il va bientôt y avoir quarante ans, alors qu'il faisait ses premières armes, il écrivait : « La vieille dogmatique ne saurait échapper à un complet remaniement. Il faut à la lettre que l'édifice soit remanié de fond en comble; sous ce rapport

nous contestons à qui que ce soit le mérite peu envié d'être plus radical que nous[1]. » Depuis lors, nous n'avons rien fait, rien dit nous ayant enlevé la qualification de *radical religieux* que nous donnait l'été dernier un magistrat sympathique qui, en parlant ainsi, montrait beaucoup plus de flair que les pères de l'Eglise contemporaine. C'est bien cela : *radicalisme religieux.* Il importe d'arracher l'ancienne dogmatique jusqu'à ses plus profondes racines, en vue de rendre la liberté à l'Evangile, la flexibilité suffisante aux croyants, pour qu'ils puissent reconquérir sur le monde le pouvoir qu'exercèrent leurs pères et qui leur échappe toujours davantage, grâce à l'interposition d'une métaphysique qui ne saurait plus avoir de raison d'être dans notre siècle. Qu'on se donne donc la peine de nous comprendre pour éviter de nous chercher une querelle d'Allemand. Il y a deux espèces de radicalisme : le radicalisme religieux qui fait bon marché de la vieille dogmatique pour sauver l'Evangile, la foi des simples, en rompant toute compromission funeste. C'est celui de Luther dans ses beaux jours, et le nôtre. Bien loin d'en rougir nous devons l'afficher hardiment, le proclamer avec une insistance nouvelle comme unique moyen de sauver l'Evangile. Et c'est aux théologiens qu'incombe cette tâche ingrate. Leur position est vraiment tragique. Ils ont à défendre la cause des vrais simples contre de prétendus simples, courroucés contre eux et exhortés à qui mieux mieux à les dévorer!! Il s'agit pour les penseurs de savoir posséder leur cœur par la patience; d'aimer suffisamment les laïques pour les sauver malgré eux, en affrontant leur mauvais vouloir, leurs rebuffades. Les théologiens de l'avenir doivent s'exposer avec acharnement aux coups des laïques, pour soustraire les dits laïques au joug des théologiens du passé et les replacer sous celui de l'Evangile. Ce n'est qu'en propageant ce radicalisme qu'on enlèvera toute raison d'être au radicalisme irréligieux des sociniens qui se prévaut des imperfections incontestables de la dogmatique, — qu'il confond à plaisir avec la religion, — pour répudier le fond même de l'Evangile

[1] *Scherer, ses disciples et ses adversaires,* par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre, p. 189. Paris, 1854.

avec la forme déplorable dont on l'a maladroitement revêtu. Tout en tirant gloire du radicalisme religieux, nous n'avons jamais cessé de combattre le radicalisme irréligieux et nous le combattrons jusqu'à la fin, en dépit de toutes les difficultés, des impossibilités qu'il y a à distinguer d'une façon absolue, définitive, entre la dogmatique et l'Evangile.

II

Est-ce là tout? Que deviendront l'Eglise, la dogmatique, l'Evangile lui-même ; quel sera notre sort à nous tous quand l'édifice aura été renversé de fond en comble et que les débris informes auront cessé d'embarrasser un terrain redevenu libre? C'est ici que, à notre grande surprise, nous devons cesser de suivre M. Harnack. Son idée favorite est que la réformation, ou mieux Luther, a tué l'histoire des dogmes; la faillite est déclarée; il serait frivole de prétendre rêver, à sa place, d'un développement nouveau. En nous ramenant à l'Evangile primitif, à l'Evangile moral et religieux de saint Paul, Luther a mis un terme à toute histoire des dogmes.

Nous ne réussissons pas à comprendre pourquoi la catastrophe serait sans remède. L'Evangile, la religion religieuse à laquelle le génie religieux de Luther a eu l'immense mérite de nous ramener existait, lui, avant l'histoire des dogmes, à la formation de laquelle il a servi de prétexte, ou qu'il a même provoquée. Pourquoi, aujourd'hui qu'il nous est rendu, cet Evangile primitif, ne provoquerait-il pas une nouvelle histoire des dogmes ; un cycle nouveau dans lequel on s'avancerait avec confiance, tout en profitant des leçons du passé? Pourquoi l'Evangile qui a donné lieu à une végétation si abondante, si touffue, dans le monde juif et surtout dans le monde grec, pourquoi cet Evangile si fructifiant dans le passé serait-il condamné à n'avoir plus jamais de printemps, ni d'été, ni d'automne? Il n'y faut pas songer, s'écrie M. Harnack, la pièce est finie, bien finie ! Nous avons le dénouement du drame. Nous ne pouvons songer à rappeler les acteurs et leur demander de le jouer de nouveau. La raison derrière laquelle s'abrite le professeur de Berlin

pour nous promettre un avenir si triste est des plus étranges : elle ressort de la définition même qu'il donne du dogme. Il est pour lui le décret infaillible d'une église infaillible; plus d'église infaillible, partant plus de dogme ; que pourrait être, en effet, le dogme sans l'infaillibilité ?

L'arbitraire de cette définition, que Harnack emprunte à l'histoire, saute aux yeux. Lüdemann remarque avec beaucoup de justesse que la naissance même, l'origine de l'histoire des dogmes, implique l'abandon de la définition donnée par Harnack. L'histoire des dogmes est d'origine fort récente; elle est la fille du libéralisme théologique du dix-huitième siècle ; elle a été un des facteurs les plus puissants pour délivrer le protestantisme du joug des anciens dogmes. Aussi nous rappelons-nous les cris d'effroi qu'on poussa parmi nous, à droite, dès qu'on entendit parler d'une histoire des dogmes ! Elle ne se propose qu'un but : justifier l'abandon du dogme ecclésiastique lui servant de point de départ, en montrant historiquement le caractère fictif de cette notion officielle et ecclésiastique du dogme. Dès qu'on accepte l'ancienne définition du dogme, il est évident qu'il ne peut plus être question d'en faire l'histoire. D'après la conception que Rome et M. Bonifas ont du dogme[1], il n'a pas d'origine, de date ; il ne peut non

[1] Notre premier article a été dénoncé aux admirateurs de M. Bonifas par un écrivain doué d'une perspicacité rare, il faudrait dire d'une seconde vue. Il aboutit ainsi à ne pas voir dans notre étude ce qui s'y trouve fort clairement et à y découvrir ce qui ne saurait s'y trouver.

D'après M. Doumergue, nous nous serions rendu coupable d'une grande confusion en supprimant quatre mots. Selon M. Bonifas, l'Eglise poursuivrait d'une double manière son travail dogmatique. « Dans la première manière elle se contente d'*affirmer* les faits et les vérités révélées du salut, tels que nous les donnent les Saintes Ecritures, sans y rien ajouter. Elle n'explique pas, elle constate; elle ne discute pas, elle affirme ; elle ne définit le fait ou la vérité dont il s'agit que dans la mesure où cela est indispensable pour l'énoncer. »

Peut-on voir une œuvre de systématisation, un travail dogmatique, dans ce pur témoignage rendu par l'Eglise aux faits bibliques, « tels que nous les donnent les Saintes Ecritures, sans *y rien ajouter ?* » Aussi longtemps que l'on s'en tient là, la dogmatique et l'histoire des dogmes n'ont pas encore commencé. On se borne à prêcher l'Evangile. A

plus s'être développé ; il ne saurait avoir d'histoire. C'est là ce qui résulte évidemment de la façon dont Rome et les théopneustes protestants envisagent le dogme. Parler d'une his-

quoi bon nous parler de deux manières dans la formation du dogme, l'une dans laquelle on ne le forme nullement, puisqu'on se borne à prêcher l'Evangile, et l'autre dans laquelle on le forme réellement, en y ajoutant le travail de la réflexion?

Nous avouons ne rien comprendre à l'assertion suivante de M. Bonifas : « Dans le premier cas (celui qui vient d'être signalé), le dogme ecclésiastique se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait de la vérité révélée. On peut l'accepter ou le rejeter ; on ne peut le modifier : ce serait le détruire. » Mais, vous en convenez vous-même, à cette première phase *antérieure à tout travail de réflexion*, il n'existe pas encore, le dogme ecclésiastique. Comment pouvez-vous donc affirmer qu'il se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait ou la vérité révélée ? Nous ne possédons encore qu'un seul terme, la vérité révélée ; il ne peut donc être question de la mettre en rapport avec quoi que ce soit. Dans cette première phase antédogmatique, « le développement et le *progrès* consistent en ceci que l'Eglise proclame des faits ou des vérités qu'elle n'avait pas encore mis en lumière. » Si nous comprenons bien, tout ce premier travail, qui n'a rien de dogmatique, se bornerait à exposer les faits bibliques d'une façon plus complète, plus harmonique. En tout ceci, encore, nous ne savons découvrir aucun travail dogmatique proprement dit : l'histoire des dogmes n'a pas commencé ; on n'est pas sorti de la simple prédication.

Mais attendons. Nous voici enfin à la seconde phase : « Dans le second cas, le dogme ecclésiastique est un progrès de la réflexion humaine. Il contient une formule théologique, contestable et variable comme tout ce qui est humain et qu'il faut distinguer avec soin des données immuables de la révélation qui en sont le point de départ et le contenu essentiel.

En quoi va donc consister ce développement du dogme ? M. Bonifas nous l'explique : « Il y a *progrès*, lorsque cette formule suppose une *observation* plus exacte des faits ; lorsque les divers éléments de la vérité dont il s'agit sont *énumérés* et *analysés* d'une manière plus complète ; lorsqu'on fait à chacun, d'une *manière plus équitable*, la place qui lui appartient ; lorsqu'on saisit et qu'on exprime mieux l'*enchaînement organique* de ces faits, le lien et l'harmonie de ces vérités entre elles ; enfin, et d'une manière plus générale, lorsque la formule scientifique devient plus *précise*, plus *exacte*, plus *transparente*, lorsqu'elle serre de plus près le fait ou la vérité qu'elle exprime. »

C'est nous qui avons souligné afin de bien faire ressortir le caractère exclusivement *formel* de cette prétendue formation du dogme : bien *observer*, *analyser* et *énumérer*, *faire à chaque élément la place qui lui revient*, *exprimer l'enchaînement organique*, arriver à être plus *précis*, plus

toire des dogmes, c'est donc dire ouvertement qu'on a déjà rompu avec l'ancienne notion. Pour celui qui se place sur le terrain de la science moderne, les dogmes ecclésiastiques du

exact, plus transparent. Qu'est-ce là autre chose que manipuler extérieurement, par les procédés de la logique formelle, des données bibliques demeurant toujours identiques, comme on manipule à nouveau les cartes, toujours identiques, avant de commencer une partie nouvelle? Nous ne saurions voir en tout cela aucun travail d'assimilation des données bibliques par la conscience chrétienne. Ces prétendus dogmes sont déjà tous contenus dans la Bible; on se borne à les systématiser de diverses façons

Si l'histoire du dogme consistait à renouveler sans cesse ces parties d'échecs dans le cours des siècles, — nous en avons déjà convenu sans peine — M. Bonifas et Rome auraient une histoire des dogmes, une *histoire de choses ne changeant jamais, une histoire purement extérieure.* Nous l'avons dit et nous le répétons: quand on entendait ainsi les choses, *l'histoire des dogmes comme science n'était pas née ;* on se bornait à parler plus modestement d'une histoire de la dogmatique et de l'exégèse, des explications plus ou moins heureuses des passages de l'Ecriture et des tentatives faites pour systématiser le tout, immuable dans ses parties.

Or — et c'est ici l'essentiel — la méthode de M. Bonifas ne lui permet pas d'en concevoir, d'en pratiquer d'autre. En voyant dans les données bibliques, — et nous l'avons surabondamment prouvé par de nombreuses citations, — non seulement une dogmatique définitive et de droit divin, mais toute une ontologie, une métaphysique, M. Bonifas coupe les ailes à l'histoire des dogmes. « Dieu, dit-il, explique aux écrivains sacrés le plan du salut et leur révèle *tout* le conseil de son amour. Il les met en quelque sorte dans la confidence de ses desseins miséricordieux. Il leur donne, pour ainsi dire, le mot du drame qui se joue dans l'histoire et le sens de chacun des faits qui la composent *et qui s'y rattachent.* » Après cela il ne reste plus qu'à tirer l'échelle. L'histoire des dogmes dûment éconduite est réduite à étaler la longue galerie des extravagances que l'intelligence humaine a émises en s'occupant de religion. M. Harnack a suffisamment relevé cette science éminemment protestante du discrédit dont M. Bonifas et M. Doumergue l'ont frappée.

Après la grande pièce, convient-il de dire quelques mots de la petite qui, aux yeux de notre contradicteur, pourrait bien ne pas avoir été l'accessoire? Pour élever le débat et le populariser, M. Doumergue a intitulé sa protestation: *Un article contre François Bonifas*, transformant ainsi ces grosses controverses de théologie et de métaphysique en une pique personnelle entre deux professeurs qui ne se sont jamais vus ni connus et dont l'un est décédé depuis plusieurs années, déjà en 1878!! Notre article est ainsi devenu quelque chose comme un attentat à la mémoire de M. Bonifas, que son successeur s'est cru appelé à venger. « Il y a des

passé ne peuvent jamais être autre chose que ceci : des essais de solution de certains problèmes théologiques qui, entre beaucoup d'autres, par suite des besoins de l'Eglise, ont acquis dans le cours de l'histoire une plus grande importance. Quelle est une des missions capitales de l'histoire des dogmes ? C'est de montrer qu'en fait elle a échoué, cette tentative de mettre un terme au développement subséquent de la théologie, en présentant certaines solutions officielles comme définitives, infaillibles.

Les dogmes ayant une histoire, on n'en saurait plus donner à l'avenir la même définition que par le passé. Sans cela le protestantisme ne pourrait plus prétendre avoir des dogmes puisqu'il n'a plus d'Eglise infaillible. Mais cela l'empêchera-t-il d'avoir des dogmes, des formules intellectuelles au moyen desquelles les fidèles chercheront à se rendre compte de la foi dont ils auront commencé par vivre ? Sans doute, ces formules ne seront plus nécessaires, infaillibles, définitives. Mais le beau malheur ! N'est-ce pas l'heureuse condition de tout ce qui vit et se meut de changer, de se modifier sans cesse ? Du reste, Harnack lui-même est loin de méconnaître l'importance capitale de la doctrine ; il proteste avec la dernière énergie contre les hommes qui en font peu de cas. C'est là, selon lui, un programme qui rappelle le catholicisme, l'attitude des franciscains et d'Erasme. « S'il était permis, dit-il, de pactiser avec la vérité, il faudrait de beaucoup préférer l'ancien dogme

mémoires bénies, qu'il est un honneur de respecter. Comment ne serait-il pas un devoir de les défendre ? » s'écrie M. Doumergue. Tout cela à propos de la question de savoir si la notion que M. Bonifas donne du dogme implique ou non la possibilité d'en faire l'histoire !! Nuirait-on au sérieux des débats en mettant en quarantaine certaine rhétorique ? Nous ne marchandons à M. Bonifas aucune des vertus chrétiennes que tous ses amis et connaissances lui accordent à l'envi ; mais tout le bien que l'on dit de sa personne, auquel nous croyons sans difficulté, ne saurait prouver que son *Histoire des dogmes* soit un chef-d'œuvre à la hauteur des progrès de la science, comme on semble le croire dans mainte paroisse du protestantisme français. En serait-on à croire qu'un excellent chrétien soit incapable de produire un livre sans valeur scientifique ? Sera-t-on condamné à rappeler la *Théopneustie* et tel ouvrage sur le Pentateuque né à peu près à la même date ?

à cette indifférence doctrinale qu'on nous prêche. Cette indifférence nous conduit infailliblement au catholicisme ; elle est aussi hostile que possible au christianisme évangélique. En fait, tout revient à la vraie doctrine de Dieu comme père de notre Seigneur Jésus-Christ. A ceux donc qui posent le dilemme : ou bien le vieux dogme ou purement et simplement le christianisme pratique, il faut répondre : ni l'un ni l'autre. La foi évangélique ne connaît que des doctrines qui sont en même temps des sentiments ; et ceux-ci constituent, d'après Luther, le christianisme lui-même » (p. 744.) On ne saurait remettre d'une main plus ferme la doctrine à la place subordonnée, il est vrai, mais capitale qu'on avait d'abord paru vouloir lui enlever. L'auteur lui-même ne nous engage-t-il pas à formuler des doctrines nouvelles dans la dernière page de son livre déjà citée? N'est-ce pas là proclamer la nécessité absolue des nouveaux dogmes, l'obligation de travailler à une dogmatique nouvelle, puisée dans les préoccupations, dans les besoins de l'heure présente, en ayant la foi vivante comme flambeau pour nous diriger dans ce labyrinthe ? Et si nous formulons ces dogmes nouveaux n'auront-ils pas nécessairement une histoire comme ceux du passé? A propos de la proclamation du dogme de l'infaillibilité, Harnack se demande si un jour elle ne pourrait pas tourner à fin contraire. « Pourquoi ne surviendrait-il pas un pape, se demande-t-il, qui userait de sa propre infaillibilité personnelle pour débarrasser peu à peu l'Eglise du lourd fardeau du passé, du joug du moyen âge et du monde antique? Ce serait là un revirement comme l'histoire en présente maint exemple. Qui sait? La constitution *Pastor æternus* pourrait peut-être devenir le point de départ d'une époque nouvelle dans le catholicisme. Le dogme du moyen âge, déjà insignifiant, disparaîtrait toujours plus ; du *culte du cœur de Jésus*, de la piété vivante des fidèles, surgirait une foi nouvelle qui se formulerait sans peine. Du sein du complet nivellement ecclésiastique, imposé par le dogme nouveau, — car, que peuvent être aujourd'hui un évêque, un archevêque, en face du pape? combien plus d'importance possède au contraire un laïque enflammé de zèle pour son église !

— ne surgira-t-il pas peut-être un christianisme vivant et catholique comme l'Eglise n'en a jamais encore vu de pareil? Il se pourrait qu'à la suite de ce développement, le pape lui-même trouvât un expédient pour se dépouiller de la fausse dignité divine dont il a été affublé, comme au seizième et au dix-septième siècle on a trouvé moyen de se délivrer de la sainte tradition. » (p. 640.)

Voilà que Harnack lui-même admet la possibilité d'un nouveau développement du dogme, une évolution, c'est-à-dire une histoire et cela dans le sein de l'Eglise même où tout doit paraître arrêté, cristallisé, pétrifié pour jamais! Pourquoi donc ce privilège d'une formation, d'un développement nouveau du dogme serait-il interdit au protestantisme qui par nature est le mouvement et la vie, la libre possibilité de tous les développements ?

Un développement du dogme n'est pas seulement possible chez nous, il est indispensable, de toute première nécessité. M. Harnack nous l'a suffisamment montré: en se livrant sous nos yeux à l'anatomie de l'ancienne dogmatique, il nous a fait voir qu'elle a fait son temps. La piété pratique à elle seule, il en convient, est insuffisante. Quelle autre alternative nous reste-t-il donc qu'un nouveau développement du dogme, à moins que nous soyons condamnés à nous abîmer définitivement dans le latitudinarisme absolu, l'absence d'élément intellectuel, qui caractérise à un si haut degré le marasme de l'heure actuelle ? C'est là un dénouement auquel ne saurait se résigner un vrai croyant. L'Evangile dépouillé de toutes les enveloppes artificielles et étrangères dans lesquelles il a été comme emmaillotté, il faut dire garotté, doit posséder encore toute sa fécondité primitive et sa force de germination. M. Harnack a prononcé avec une autorité incomparable le mot de la situation : « Sors dehors... ; déliez-le et laissez-le aller. » Il ne saurait manquer d'être entendu. Pourquoi l'Evangile qui a bien provoqué un développement dogmatique dans le sein du monde grec, qui lui était à divers égards si contraire, serait-il à tout jamais frappé de stérilité, alors qu'il se trouverait placé dans son vrai milieu homogène, dans notre civilisation qui, en

dépit de toutes nos misères, est bien sa fille authentique et qui le réclame par toutes ses meilleures aspirations? On ne flatte nullement notre époque en affirmant qu'intellectuellement parlant, elle est plus chrétienne que les jours qui virent les grands conciles, alors que l'atmosphère entière était surchargée des miasmes du paganisme. C'est aujourd'hui seulement, après dix-neuf siècles, que l'Evangile est enfin placé dans un milieu qui lui est approprié. Pourquoi, après avoir levé sur le chemin pierreux et au milieu des épines qui ont crû et l'ont étouffée, la semence ne germerait-elle pas, alors qu'elle a enfin trouvé la bonne terre? Il y va de l'avenir de la religion et de la civilisation. C'est en vain qu'on chercherait à oublier les problèmes religieux les plus brûlants pour se jeter exclusivement dans les questions sociales. Qu'on fasse ceci, sans négliger cela. Mais qu'on ne se flatte pas de l'illusion de pouvoir être à la hauteur de la tâche actuelle, en prêchant une piété exclusivement pratique, c'est-à-dire sans pensée, sans élément intellectuel, sans charpente rationnelle. D'abord, sous le règne d'une ignorance prolongée, qui n'aurait rien de sain, on verrait reparaître, comme une végétation luxuriante, toutes les erreurs du passé dans lesquelles on admirerait des nouveautés. Si les théologiens et les pasteurs négligeaient entièrement le dogme, le rationalisme n'y perdrait rien. Les cuisinières, les prétendus représentants de la simplicité de la foi, les évangélistes et les colporteurs enrégimentés par des Nathanaëls apocryphes, en feraient de plus belle. Et ils n'auraient pas tort, car il est de toute impossibilité de ne pas penser à propos de ce qu'on croit.

La piété exclusivement pratique est comme ces plantes grimpantes : privez-les de leur appui indispensable, elles s'affaissent sur elles-mêmes; elles traînent à terre et ne portent pas de fruits. Après avoir accepté des tuteurs des mains du monde juif et du monde grec, l'Evangile est enfin condamné à en tirer un de lui-même, de son propre sein, de ses moelles les plus profondes. Le sentiment chrétien, qui est bien le premier facteur, sous peine de tourner à l'aigre, à la fantaisie subjective, a besoin d'une raison chrétienne pour lui donner du ton, lui

prêter de la tenue. Hors de ces conditions nous ne tarderions pas à nous traîner dans les ornières de ce pélagianisme vulgaire et commode qui régnait au commencement du siècle et auquel les hommes du Réveil ont eu le mérite de mettre un terme, en faisant briller à nos yeux un idéal plus relevé. Ils ont voulu purifier le sentiment chrétien ; à nous la tâche plus ardue de rendre notre dogmatique religieuse. Rien de plus pressant, sous peine de voir l'Evangile de Jésus-Christ, qui nous a donné l'idéal du *sermon sur la montagne*, descendre au niveau du culte médiocrement puritain et ascétique du Dieu des bonnes gens. La piété exclusivement pratique, sevrée de tout élément intellectuel, finirait avant peu par devenir étonnemment débilitante. Ses adeptes finiraient par rappeler l'impuissance physiologique et intellectuelle de quelques habitants déshérités des vallées de la Suisse que l'absence d'une dose suffisante d'iode, dit-on, dans l'organisme, réduit à la plus pitoyables des conditions. Il n'y aurait plus de place que pour les bruyants bataillons de l'Armée du Salut ou pour la piété de boudoir, pour le ritualisme parfumé qui ronge déjà mainte église anglicane, avec ses confessions auriculaires, ses messes basses, l'adoration béate du saint sacrement et autres emprunts au catholicisme déjà fétichiste. En un mot, nous aurions la recrudescence de ce sacramentalisme dont Luther a laissé subsister le germe dans le protestantisme. Privé de toute action sur la partie virile et vivante de la population et ayant perdu sa saveur, le christianisme aurait abdiqué. Ne pouvant plus songer à reprendre le gouvernement des esprits dans une société qui lui aurait définitivement échappé, il prendrait rang parmi les nombreuses superstitions dont l'histoire des religions nous offre la curieuse galerie. Le mot de Schleiermacher deviendrait alors aussi pour nous d'une réalité saisissante. « On a pu voir à toutes les époques, dit-il à la première page de ses célèbres *Reden*, peu d'hommes comprendre la religion et des millions jongler de diverses façons avec les oripeaux dont, non sans sourire, elle se laisse bénévolement affubler. » Elle a heureusement de temps à autre, dans les grandes époques créatrices, de ces retours vigoureux qui, trompant toutes les prévisions, renversent

les espérances de ses adversaires occupés à sonner son glas funèbre, mettent en fuite ses faux amis, et retrempent la foi, le courage de ses rares disciples pour marcher triomphants à de nouvelles conquêtes.

Nous demandons pardon à M. Harnack d'avoir laissé entrevoir de si tristes perspectives à l'occasion de son chef-d'œuvre. Nul plus que le professeur de Berlin ne déplorerait une telle issue, un tel dénouement de l'histoire des dogmes. Il se pourrait qu'en tout ceci je ne lui eusse cherché qu'une querelle de mots à laquelle il aurait prêté le flanc, faute de s'être suffisamment expliqué. Nous avons déjà cité des passages dans lesquels il donne évidemment des gages à la possibilité du développement du dogme, même dans l'avenir. Ailleurs, tout en admettant la possibilité d'un nouveau cycle dogmatique, il semble vouloir renvoyer à d'autres cette partie positive de la tâche. Il n'a voulu être qu'historien et historien excellent. Nous aurions eu le tort de vouloir en faire en outre un dogmaticien, ce dont il se défend avec une exquise modestie : nous pourrions donc être d'accord au fond : c'est la condition indispensable pour discuter.

Nous sommes d'accord aussi avec un autre professeur de Berlin qui vient de traiter le même sujet[1]. Le docteur Kaftan qui pourrait bien appartenir à la même école que Harnack, tout en occupant un compartiment particulier, proclame les mêmes résultats négatifs, mais il insiste fortement sur la nécessité absolue de substituer un nouveau dogme à l'ancien qui a fait son temps. « Nous entendons prendre au sérieux, dit-il, la tâche qui nous est imposée : elle consiste à faire prévaloir dans toute doctrine le point de vue de la foi avec la dernière conséquence. Il ne doit y avoir aucune proposition qui ne rende compréhensible la vérité que Dieu nous a donnée dans ses rapports avec l'homme intérieur, la foi personnelle et la vie; aucune proposition dont nous ne puissions montrer, dont nous ne puissions affirmer, enseigner : tu dois te l'assimiler par la foi et si tu ne te l'assimiles pas, jamais elle ne sera ta propriété intime. Ce n'est que lorsque cette assimilation aura eu lieu que l'on

[1] *Brauchen wir ein neues Dogma?* Neue Betrachtungen über Glaube und Dogma von D. Julius Kaftan, Professor der Theologie in Berlin. 1890.

pourra affirmer que la mission que nous a imposée la Réformation de fonder une dogmatique aura enfin été réalisée. Quand ce but sera atteint, alors nous aurons notre dogme, le dogme de l'Eglise évangélique, c'est-à-dire comparé avec l'ancien, un nouveau dogme, une autre formule de la vérité accordée à la foi. Ce n'est qu'à cause de cette nécessité, dont il vient d'être question, que nous avons dit : il nous faut un nouveau dogme. Il est réclamé par une meilleure connaissance de l'Ecriture dont nous sommes redevables à la Réformation qui a ouvert la voie pour y arriver. C'est ce que réclame le point de vue de la foi auquel l'Eglise évangélique se place et qu'elle ne saurait renier, sous peine de se renier elle-même. Qu'est-ce donc qui nous a fait insister sur la nécessité d'un nouveau dogme ? Ce n'est ni un besoin obscur d'arriver à mieux savoir ou notre propre sagesse, mais bien la fidélité à la foi des pères, la fidélité à l'Eglise que nous avons pris l'engagement de servir. »

On invoque en faveur du dogme du passé le respect pour l'histoire et la foi à la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise. Mais l'histoire ne formerait-elle pas un tout, un ensemble, un organisme dans lequel les membres divers sont en correspondance parfaite ? Après avoir rompu avec la hiérarchie et lui avoir substitué la démocratie ecclésiastique, quel droit aurions-nous de réclamer au nom de l'histoire le maintien des dogmes nés d'un milieu si différent du nôtre ? — Il est encore plus étrange d'invoquer en faveur du passé la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise ? S'imaginerait-on peut-être que la direction du Saint-Esprit n'ait porté que sur la doctrine, pour qu'il ne lui fût apporté aucune atteinte sérieuse, tandis que, dans tous les autres domaines, le péché et l'erreur auraient pu se donner libre carrière ? Que répondriez-vous au catholique qui vous reprocherait d'avoir rompu avec le passé, et d'avoir ainsi renié la foi au gouvernement de l'Eglise par Dieu ? Ce n'est pas à la doctrine seule qu'il convient de regarder, mais au tout, à l'ensemble. On est alors amené à reconnaître que le christianisme s'épanouit dans son ensemble en phases diverses qui se succèdent les unes aux autres. Le christianisme évangélique est la phase supérieure, et, pour quiconque possède le sens

historique, ce christianisme s'accorde avec l'Evangile primitif. C'est l'histoire entière de l'Eglise qui constitue notre passé ; à aucune époque la direction divine n'a fait défaut. Mais ce n'est pas à dire que les résultats atteints par une époque puissent à la longue être transmis aux périodes suivantes, sans modification aucune. On ne peut pas plus l'affirmer du dogme que de rien d'autre. Que nous enseignent donc l'histoire et la foi en la direction providentielle de l'Eglise ? Non pas que l'ancien dogme est immobile et immuable, mais bien qu'il nous faut un nouveau dogme. Le fait incontestable de la rupture du christianisme évangélique avec le passé à tant d'égards, réclame une rupture correspondante dans le domaine de la doctrine. Le dogme catholique ne saurait nous convenir ; il a été formulé en vue de circonstances à tous égards différentes des nôtres. « Ce qu'il nous faut c'est un enseignement, une doctrine qui soit capable de placer notre foi en communion vivante avec Christ et de nous y maintenir. Ce qui nous fait parler ainsi ce n'est ni une sagesse à l'usage des professeurs, ni une haute spéculation chargée de nous bercer dans les heures de loisir et de rêverie : c'est la vérité révélée, dans ses rapports avec la foi, qui nous oblige à tenir ce langage. » (p. 48.)

Notre église a tenté de s'approprier l'ancien dogme traditionnel. L'essai a duré des siècles. Il a décidément échoué. On a fini par voir que le vieux dogme avait fait son temps; on n'a vu surnager dans le rationalisme, comme épave du naufrage, que quelques idées fondamentales de la foi chrétienne, sous le nom de « christianisme rationnel ». La réaction de la romantique est survenue. Sous son étendard, la foi des pères renouvelée a aussi travaillé à la restauration de l'ancien dogme. A quoi tous ces efforts ont-ils abouti ? A peine se réjouissait-on de la complète et définitive réconciliation de la foi et de la science, que la catastrophe éclatait. Strauss, dont le nom est encore dans toutes les bouches, l'a plus que personne précipitée. Il est devenu de la dernière évidence que le sort de la pure doctrine évangélique, dont nous sommes redevables à Luther, devait, à tout prix, être séparé du vieux dogme. Mais pour en venir là, il nous faut un nouveau dogme, sans cela la

foi se perdra pour aller aboutir à cet idéalisme nébuleux qui s'appelle le christianisme sans dogmes.

Nous le disons bien haut, nous tenons fermement à la foi des pères : nous nous maintenons de pied ferme sur le fondement que Dieu lui-même a posé, sur la parole de Christ, sur la Sainte Ecriture qui rend témoignage de lui; nous ne voulons rien abandonner, pas même un trait de lettre de la vérité salutaire qui a été accordée à la foi. C'est justement pour cela, et non malgré cela, que nous affirmons que l'Eglise évangélique a besoin d'un dogme nouveau. Nous avons les yeux grands ouverts; nous essayons d'embrasser l'histoire entière et de profiter de ses leçons; nous croyons fermement que Dieu la dirige et que par son moyen il a quelque chose à nous dire pour notre instruction. C'est pour toutes ces raisons-là et non malgré ces raisons, que nous affirmons que l'Eglise évangélique a besoin d'un dogme nouveau.

(*La fin prochainement.*)

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

D'APRÈS LE DERNIER LIVRE DE M. JAMES MARTINEAU

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS [1]

VI

Nous n'avons pas encore épuisé les théories divergentes que renferme le Nouveau Testament et dont aucune ne peut prétendre à une vérité photographique ; après celles qui concernent la personne de Jésus, il nous faut encore exposer celles qui ont trait à *son œuvre*.

1. Si l'on demande ce que le Christ a fait pour les hommes, il faut dire que le premier élément de cette œuvre a été de réveiller le *sentiment du péché,* entièrement différent de la crainte servile et de la conjuration de la colère divine qui avaient donné naissance au prêtre et à l'autel des religions précédentes [2]. Au

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie,* livraisons de mars et de mai 1891.

[2] Je retrouve la même pensée chez Edmond Scherer (*Etudes sur la littérature contemporaine* VII, 276, 277). Il appelle la notion chrétienne du péché un des traits distinctifs de la religion qui se réclame du nom de Jésus. « Le christianisme ne s'est pas appuyé sur la notion dualiste de la création matérielle considérée comme principe du mal, mais sur un sentiment purement moral, celui du péché, sur une aspiration irréprochablement idéale, la soif de pureté et de perfection. C'est grâce à la lutte intérieure que l'homme est descendu plus avant en lui-même, y a rencontré des trésors cachés, y a découvert des sources inconnues. La notion morale elle-même s'est transformée dans ce travail de la conscience, et

lieu des sacrifices expiatoires, il inspire à l'âme la tristesse constante de l'humilité ; au lieu d'engager le pécheur à fuir Dieu, il l'engage à se lever et à aller vers son Père ; au lieu de permettre d'échapper à la peine du péché, il estime que ce serait conserver une souillure que de ne pas porter cette peine jusqu'au bout. C'est cet assentiment aux exigences de la sainteté divine, c'est cette acceptation sincère de tout ce qu'elle requiert et aime, qui élèvent le sentiment chrétien du péché au-dessus de l'espérance et de la terreur qui assaillent la volonté. Les premiers missionnaires du Christ furent éloignés de cet esprit, alléguèrent des raisons dogmatiques et consultèrent des théologies dont leur Maître n'était pas responsable. Ainsi l'Evangile judaïque admettant une division nationale au lieu d'une division morale et spirituelle entre les damnés et les sauvés, confondit le sentiment du péché avec le désespoir de ne pas être élu, ou avec un recours épouvanté à des accommodements rituels. Paul a franchi ces odieuses barrières en rendant le péché universel et en le rattachant à la mort ; mais en en faisant un attribut inné et irrésistible, il en a fait une nécessité constitutionnelle qu'il faut déplorer avec le soupir de l'esclave plutôt qu'avec les larmes du pénitent. En lui assignant une pénalité morale, soit qu'il soit inspiré par un instinct aveugle ou qu'il soit dû à un mal conscient, il l'a expulsé du domaine moral et l'a rangé dans l'ordre des phénomènes objectifs.

2. Une seconde divergence d'opinions sur l'œuvre de Christ se manifeste dans la doctrine de la *Rédemption*. Ici nous avons une distinction à faire entre les disciples de Jérusalem et l'Apôtre des Gentils [1].

Le judéo-chrétien estime les nations païennes perdues dans leurs idolâtries et réservées à la colère à venir ; l'Israël de Dieu seul et ses citoyens naturalisés sont le résidu choisi des fidèles, héritiers des desseins de Dieu sur la terre. (Act. II, 39). Cette

l'idée hébraïque de la sainteté a pris la place de l'idée hellénique du beau et du bien. Le christianisme, en un mot, a fondé le spiritualisme. »

[1] Pour le judéo-christianisme nous ne possédons d'autres sources que les synoptiques et les Actes. La critique doit s'efforcer ici de distinguer les éléments apostoliques des éléments post-apostoliques.

faveur échappe encore aux yeux, mais elle ne tardera pas à se manifester (Luc XII, 46). La crise va éclater (Luc XIX, 11). Ce sera le règne de Dieu (Luc XXI, 31) par le Messie : ici les chrétiens ne diffèrent des Juifs que par la personne de Jésus, qu'ils désignent comme Messie. Tout le reste leur est commun, tel que nous le trouvons dans les Apocalypses de l'époque. Dès lors on se demande en quoi consistera la fonction rédemptrice du Christ ? Elle préservera de la privation de la gloire messianique et accordera la qualité de citoyen du Royaume de Dieu aux Israélites originaux ou naturalisés (Act. II, 39). Ainsi le grand acte du drame de la rédemption appartient à l'avenir. Jésus y a préludé par son ministère, avertissement de l'approche d'un âge plus divin, et par son sacrifice qui l'enleva au monde afin de laisser à l'avertissement le temps d'opérer la repentance (Act. III, 19-21). En déterminant celle-ci, la croix et son délai ont opéré la rédemption. Voilà l'œuvre du dernier et du plus grand des prophètes. C'est un ἀνήρ, un homme, qui s'est signalé par des miracles (Act. II, 22) et que Dieu a oint de son Esprit Saint (Act. X, 38) ; son œuvre se borne à Israël et à ses prosélytes ; l'idée nationale l'emporte sur l'idée personnelle.

Paul nous transporte dans un monde tout différent et qui nous arrêtera plus longtemps. Tout est différent ici : Juifs, gentils, Christ et Dieu. L'éloignement de Dieu est humain et règne à Jérusalem comme à Rome, dans la race de Jacob autant que dans celle d'Esaü ; l'universalité du péché est le premier axiome du système de l'Apôtre. « Il n'y a point de juste, non pas même un seul : il n'y a personne qui fasse le bien, non pas même jusqu'à un seul. » (Rom. III, 10-12.) Cette thèse se puise dans les conflits et dans les humiliations de la vie intérieure de l'Apôtre ; il nous les a décrits (Rom. VII, 14-25). Mais en ajoutant : « les gages du péché, c'est la mort » (Rom. VI, 23), il accepte un axiome dogmatique de l'Ancien Testament (Gen. II, 17 ; Ezéchiel XVIII, 4) ; il se l'applique à lui-même : « le commandement même qui devait me donner la vie, m'a donné la mort. » (Rom. VII, 10.)

Mais qu'entend-il par la mort qui donne la mesure de la rédemption ? Est-ce l'extinction complète de l'individu ? Il est

certain que Paul ne parle pas de l'enfer, d'un ver qui ne meurt point, ni d'un feu qui ne s'éteint point. Les dénonciations de la colère de Dieu sur les malfaiteurs (Rom. II, 5, 8, 9; 1 Cor. VI, 9) ne nous transportent pas au delà du monde présent et se rapportent au jour du Seigneur. La raison qui confirme cette interprétation, c'est que l'apôtre ne mentionne nulle part une résurrection des méchants; il ne s'agit que de l'avenir du peuple chrétien encore vivant ou décédé. D'autre part, il est certain que Paul distingue dans l'individu deux éléments : un organisme périssable qui se dissout avec le dernier souffle et un élément susceptible de survivance et de développement; sans cela, au lieu d'être Pharisien, il eût été Sadducéen. Il y a plus. Selon lui, la mort peut produire un double effet : elle peut laisser l'âme *nue* (γυμνή) ou bien elle peut être suivie du revêtement d'un corps nouveau (2 Cor. V, 1-4). Ainsi chez Paul la mort, pour tous, c'est la dissolution du corps; pour les rachetés, une attente au Hadès du moment où la ψυχή sera revêtue d'un corps nouveau; pour les non-rachetés, une disparition permanente au Hadès, sans activité, sans sentiment, un confinement à perpétuité sans organes. Il est à noter que Paul garde un silence profond à l'égard des générations qui n'appartiennent ni aux disciples décédés, ni à leurs survivants (1 Thes. IV, 16, 17). C'est étrange chez un missionnaire des Gentils et le héraut d'un évangile universel, qui assigne la «vie éternelle» à tous ceux qui persévéreront à bien faire, tant Juifs que Grecs (Rom. II, 7, 10). Mais si l'on songe à son insistance sur l'indispensabilité de la foi, il est clair que ses espérances à l'égard des païens n'allaient pas au delà de sa génération et ne se rapportent qu'aux convertis qui l'entourent. Ajoutons que cette interprétation de la mort dans son acception littérale comme l'effet suprême du péché, n'exclut pas l'idée d'autres effets simplement moraux conduisant à cette dernière issue ou même l'application de celle-ci à ces effets seulement. C'est ce qui fait dire à Paul : « les affections de la chair c'est la mort. » (Rom. VIII, 6.) C'est au reste un usage très répandu dans le Nouveau Testament. (Voir Luc XV, 32; Mat. VIII, 22; 1 Tim. V, 6; 1 Jean III, 14.)

Telle étant la condamnation, on se demande quelle sera la rédemption? L'Apôtre se tourne vers la croix. « Celui qui est pendu est maudit », s'était-il dit avec les principaux de son peuple, et l'on veut en faire le Saint du Très Haut! Tandis qu'il se jette sur une des retraites de ces misérables fanatiques, il s'arrête tout à coup : qu'a-t-il vu ou entendu ou pensé? qu'est-ce qui le renverse, le calme et lui impose silence? Le blasphémateur crucifié est venu à lui, lui a porté un saint regard, l'a interpellé avec une grâce divine telle qu'évidemment le mort était vivant; le maudit, béni; le malfaiteur, le Fils de Dieu. La thèse favorite de Paul est renversée : au lieu de dire que le malfaiteur maudit ne saurait être le Messie, il doit dire maintenant : le Messie du ciel n'est ni malfaiteur, ni maudit; au contraire la mort n'a pas pu le retenir; le Maître de la vie, qui unit l'immortalité à la sainteté, l'a arraché à la mort. Le maudit est le Saint.

A cette première conviction vint s'en joindre une autre. C'est la conception du Messie comme chef d'une humanité nouvelle, comme la personnification représentative de notre race, en sorte que ce qu'il a fait et souffert n'est pas moins à elle tout en étant à lui, que les actes d'un souverain sont autant de responsabilités encourues et reçues par sa nation. De là une lumière inattendue jetée sur la croix. Le crucifié, appartenant au double type de l'homme, terrestre et céleste, est l'intermédiaire entre deux âges ; il déblaie le passé et inaugure l'avenir. Pour mettre fin à la dynastie d'Adam, il se charge de la malédition due à tous excepté à lui ; et pour ouvrir la nouvelle vie de l'humanité spirituelle, il passe au travers de l'agonie aux mains du Père qui le ressuscite des morts. A ce point de vue, l'Apôtre regarde la mort du Christ comme endurée, non seulement à notre profit, mais encore *à notre place*. Ce qui légalement était dû à la collectivité, s'est concentré sur le Chef personnel (2 Cor. V, 21) [1].

Cette conception d'un péché et d'une rétribution vicaires

[1] L'auteur a omis ici la question importante du *ἱλαστήριον*, Rom. III, 25. La signification de ce terme détermine le sens de la rédemption selon Paul. Cf. p. 480, 481.

nous choque. Mais il faut se rappeler qu'à ses yeux, le Crucifié, tel qu'il s'était révélé dans sa résurrection, n'était pas un simple échantillon du genre humain, mais le réalisateur du type, l'essence de l'humanité elle-même et que par conséquent il pouvait parler, agir et souffrir pour elle, comme réciproquement tous ses membres pouvaient se retrouver en lui. Le mysticisme spirituel de Paul s'est emparé ici du serviteur de Jahve dans Esaïe LIII. En le voyant mis au rang des malfaiteurs, on le disait navré pour les forfaits et froissé pour les iniquités de tous.

Jusqu'ici nous n'avons considéré que le côté négatif de la Rédemption : Christ a porté la peine de nos péchés. Reste à savoir comment nous serons identifiés à sa justice? La réponse est simple : La croix a expié le passé, la résurrection consacre l'avenir; dans la première se trouve la mort du péché; dans la seconde la naissance de la justice. A partir de sa résurrection, le Christ céleste déploie ses fonctions créatrices en dotant l'âme de ses disciples d'une justice positive et fait passer la rédemption de la réconciliation (καταλλαγή) à la justification (δικαίωσις). Selon l'Apôtre il existe une invisible communion constante entre le Christ qui est au ciel et ses disciples qui sont dans ce monde. C'est à cette effusion du vrai sanctuaire qu'il rapporte toutes les affections qui caractérisent la vie chrétienne. En conséquence lorsqu'il dit que Christ vit en lui, qu'il vit en Christ, que Christ se forme dans ses disciples, ce ne sont pas pour lui des figures, mais l'expression d'un fait d'expérience. Le positiviste y voit l'imagination d'un mortel mort; l'Apôtre le déclare pour la communion vivante d'un immortel.

L'œuvre divine accomplie, que reste-t-il à faire à l'homme? A l'appel de l'Esprit doit correspondre la foi, c'est-à-dire une acceptation joyeuse de la nouvelle vie et un libre abandon à ses exigences, quelles qu'elles soient. Pénétré de cette confiance, le disciple sera spontanément rendu semblable à l'objet de sa foi. C'est ce que Paul appelle revêtir le Seigneur Jésus-Christ, ou revêtir le nouvel homme (Rom. XIII, 14; Gal. III, 27; Eph. IV, 24). Ce qui le caractérise surtout, c'est la qualifi-

cation de δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ donnée au véritable état spirituel du chrétien par opposition à celle que se donne l'homme (Rom. X, 3; I, 17; III, 22; 2 Cor. V, 21). C'est un présent accordé surnaturellement par la source de toute grâce. C'est une participation à l'Esprit de Christ non dans le sens d'un réfléchissement du caractère de Christ par la volonté de l'homme, mais dans celui d'une transformation divine réelle de la nature humaine en l'essence céleste du Christ. Sans cette identification personnelle avec le Christ, personne ne peut être à lui, οὗτος οὐκ ἐστιν αὐτοῦ (Rom. VIII, 9); par elle le chrétien est marqué du sceau de Dieu (2 Cor. I, 22), son corps mortel en éprouve une vivifiante influence (Rom. VIII, 11) en attendant la complète délivrance du corps (Rom. VIII, 23).

Il est à remarquer que le système de Paul, dans ses épîtres authentiques, brille par l'absence du Satan personnel dans sa christologie et dans sa doctrine de la rédemption. Nous n'y trouvons Satan que comme personnification passagère et populaire des maux dont l'Apôtre avait à parler, contrairement à la mythologie judaïque et à la dogmatique chrétienne subséquente (Rom. XVI, 20; 1 Cor. V, 5; VII, 5; 2 Cor. II, 11; XI, 14; 1 Thes. II, 18).

Nous ne saurions cependant nous dissimuler les éléments périssables de la doctrine que nous avons exposée, malgré ses bases et ses conclusions élevées.

Et d'abord notons la contradiction où Paul tombe en admettant à la fois la liberté morale et la nécessité physiologique dans la constitution de la nature humaine. Il admet l'une en qualifiant les Gentils d'inexcusables (ἀναπολογητοὶ Rom. II, 1), s'ils n'ont pas observé la loi de la conscience; tandis qu'il affirme l'autre en représentant l'homme incapable de résister au mal et asservi au pouvoir qu'il déteste, vendu au péché πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Rom. VII, 14).

Remarquons ensuite la substitution factice. Grâce à la croix et à la résurrection, il s'est opéré, selon Paul, un échange entre nous et Christ: il s'est chargé de notre peine et nous devenons possesseurs de sa justice. Laissons là les difficultés morales pour nous occuper du côté dogmatique. D'une part, la peine

due aux pécheurs, c'est la mort, le Hadès à perpétuité ; tandis que pour Christ la mort n'a que quelques heures de durée. D'autre part, sa justice était sa conformité parfaite à la volonté divine pendant toute son existence, tandis qu'à son disciple n'est départie que la possibilité d'un avenir sans tache. Pour payer notre dette, il n'aurait pas dû ressusciter ; pour être investis de sa justice, nous aurions dû l'avoir par un passé aussi pur que le sien. La substitution pèche par un infini de défaut et d'excès.

Arrêtons-nous enfin à la théodicée de l'apôtre. D'une part, tout est divinement préordonné, et de l'autre, tout est simplement un échec. La loi est donnée expressément pour multiplier les transgressions (Rom. V, 20 ; Gal. III, 19), afin que les pécheurs, convaincus de leur impuissance, se jettent dans les bras de la grâce divine. En revanche, notez qu'Abraham, l'homme de foi, ὁ πιστὸς Αβραάμ (Gal. III, 9) est déjà considéré comme juste ; on ne voit donc pas la nécessité d'attendre la fin du monde pour tourner l'exemple en règle. En attendant, les générations humaines sont « assujetties à la vanité, non de leur gré, mais par la volonté de celui qui les y a soumises avec l'espérance... de quoi? d'être affranchies de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. » (Rom. VIII, 20, 21.) C'est purement faire et défaire, constituer une race, instituer une loi destinée à régler l'histoire du monde, et prendre ensuite toutes les mesures pour contrarier les fins les plus élevées de ses aspirations, c'est employer des milléniums de cruelle illusion pour préparer la surprise d'une seule génération et en sauver finalement un résidu.

Mais hâtons-nous de le dire : en considérant le centre de la pensée apostolique, nous laisserons au Juif et au Grec de lui chercher querelle sur ses défauts de logique. Ce qu'il a voulu c'est la justification par la foi, c'est-à-dire l'harmonie avec Dieu par la confiance et l'amour ; la droiture du cœur, la vraie direction des affections vers les objets que Dieu approuve. C'est l'enseignement des béatitudes et du repas de Béthanie qui ne visent qu'à la direction de l'âme vers Dieu. Paul a essen-

tiellement reproduit la pensée de son Maître sans l'avoir vu ni entendu [1].

Nous quittons Paul pour étudier l'œuvre du Christ selon l'*Evangile johannique*. Ici il n'est jamais question, comme chez Paul, du Hadès dont les prisonniers peuvent être convertis ; la mort pour lui n'est pas plus profonde que le sépulcre, le μνημεῖον d'où ceux qui entendent la voix du Logos sortiront, ἐκπορεύσονται (Jean V, 28, 29.) D'autre part, s'il n'est pas question de démoniaques, l'empire de Satan, qui ne joue guère de rôle chez Paul, est immense : le ciel est à Dieu, à Christ, aux immortels ; la terre est sous le pouvoir du Prince des ténèbres. En quoi consiste donc l'efficacité rédemptrice de l'incarnation ? Lumière du monde, vérité, pain de vie, le Logos n'a qu'à paraître pour attirer à lui ceux qui soupirent après une lumière qu'ils ne sauraient posséder par eux-mêmes et pour repousser ceux qui sont satisfaits de leur aveuglement (IX, 5 ; VIII, 12 ; VI, 51). Spontanément le juste vient à lui, tandis que le méchant se détourne. Qu'on se rappelle Nathanaël, la Samaritaine, Nicodème, le bon berger, les agents (VII, 45, 46), les accusateurs de la femme adultère, la cohorte des principaux sacrificateurs (XVIII, 6). La seule présence du Logos commence le jugement du monde et démêle les enfants de lumière d'avec les enfants des ténèbres. C'est la sympathie native des semblables. Aussi Jésus pouvait dire : « je ne juge personne » (VIII, 15), puisque chacun se juge en sa présence. Le Logos est la pierre de touche du monde. Aussi son œuvre n'en est pas une d'expiation ou de rédemption, de repentance et de pardon, mais de sanctification directe, fruit de la manifestation de la perfection humaine et de la perfection divine, qui unissent la terre et le ciel. C'est dire que l'intérêt suprême du drame se concentre dans la vie humaine du Christ, contrairement à Paul chez qui l'économie divine s'ouvre par le Calvaire. Il n'en résulte pas que la mort du Christ soit sans importance pour son œuvre : si elle n'offre pas de nouvelles fonctions magiques d'expiation, elle possède

[1] Il n'a pas été question de la *prédestination* qui pourtant joue un si grand rôle dans l'enseignement paulinien et dans les controverses théologiques subséquentes.

le même effet que la vie du Logos, à savoir la continuation de sa présence à une plus vaste échelle par son abnégation parfaite et son entrée placide dans les voies de la douleur. Le fruit en est la vie éternelle (III, 14, 15) pour ceux qui croient.

Et que faut-il penser de ceux qui ne sont pas de ce nombre, *du monde?* D'un côté Jésus dit que le monde ne peut pas recevoir l'Esprit de vérité (XIV, 14) et qu'il ne prie pas pour lui (XVII, 9), et d'un autre côté, que Dieu a envoyé son Fils afin que le monde fût sauvé par lui (III, 17). Je donne ma chair pour la vie du monde (VI, 51). Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde (I, 29). Cela s'explique par l'extension plus ou moins grande donnée au terme de monde : tantôt il embrasse tout ce qui est hostile au domaine chrétien ; tantôt il marque, après la suppression de la distinction israélite, le monde au delà où le bon berger pourra encore trouver des brebis à lui ; le Logos glane sur le champ païen tout ce qui est digne d'être recueilli au grenier[1].

Cet appel universel est surtout attribué à la croix : « Quand je serai élevé de la terre (mort sur la croix) je tirerai tous les hommes à moi. » (XII, 32.) Loin d'être une humiliation, elle est la grâce et la gloire suprêmes de la visite divine. Si elle ôte les péchés, ce n'est pas, comme chez Paul, en en annulant la coulpe, mais en en desséchant le pouvoir et en en assurant finalement la mort. Il n'y a qu'un passage qui semble contredire cette assertion : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. » (Jean I, 29.) Mais on peut entendre par là l'annulation des péchés dans l'âme, c'est-à-dire la purification. Dans ce cas l'évangéliste aurait envisagé l'agneau pascal du même point de vue que Paul (1 Cor. V, 6-8), c'est-dire comme le signal de la purification. D'autres interprètes préfèrent voir ici la réminiscence d'une conception précédente de l'œuvre du Christ, comme expiation[2].

[1] Pages 500, 501. Il faut dire pour rendre toute la pensée du quatrième évangile, que la vie éternelle se donne *à quiconque croit* (Jean III, 16); mais comme tous ne *peuvent* pas croire (V, 44; XII, 39), la vie éternelle n'est le partage que de ceux *qui en sont susceptibles.* Le dualisme est évident.

[2] Pages 503-507.

Nous concluons en disant que l'œuvre du Christ selon le quatrième évagile consiste : 1° à sanctifier les enfants de Dieu conduits à lui par sa manifestation personnelle ; 2° à ouvrir le champ de l'affinité élective à toute l'humanité par sa mort et son retour au Père ; 3° à perpétuer les effets sanctifiants de l'incarnation par le Paraclet, guide intérieur remplaçant le guide extérieur[1].

VII

Il nous reste à examiner une dernière catégorie des théories divergentes que renferme le Nouveau Testament. Il s'agit des *sacrements* et de la *vie future.*

1. Tant que Jésus était sur la terre, il choisissait ses disciples ; mais après son départ ses premiers disciples se demandèrent quelles devaient être les conditions de l'entrée dans leur sein. Le ministère de Jésus lui-même leur fournit la réponse : il s'était ouvert par le baptême et s'était terminé par la cène ; le premier fut suivi de la descente du Saint-Esprit ; le second du sacrifice de sa vie. On en fit le modèle de l'admission. L'aspirant soupire-t-il après le Saint-Esprit, qu'il soit baptisé ; demande-t-il à « être délivré de la servitude de la corruption, » et à partager l'immortalité du Christ, qu'il participe à la cène. C'est ainsi qu'on institua deux usages humains qui ne furent pas seulement les signes, mais les conditions des grâces divines qui s'y rattachent. Voilà le germe de ce développement rituel et sacerdotal du christianisme qui est tout simplement le renversement de la religion de Jésus et ne tend qu'à détruire son œuvre.

Commençons par le *Baptême.* Le quatrième évangile assure que le baptême fut déjà appliqué par les disciples du vivant de

[1] M. Martineau n'a pas utilisé la première épître de Jean dans l'exposition de la doctrine du quatrième évangile, parce qu'il ne croit pas que ces deux écrits émanent du même auteur. Il a exposé les raisons qui appuient cette opinion, p. 509-512. C'est le contraire de M. Renan (*Vie de Jésus*, 1882, LXV) : « Les deux écrits offrent une grande identité de style, les mêmes tours, les mêmes expressions favorites. » Mais peut-on ajouter : les mêmes doctrines ?

Jésus (III, 22; IV, 1). Selon les synoptiques, la société des disciples ne connait pas ce rite, pendant que Jésus est avec eux ; il leur confère leur mission sans parler du baptême (Mat. X ; Luc IX, 1-10). L'ordre donné après la résurrection (Mat. XXVIII, 19) se trahit par le langage trinitarien du siècle suivant et nous force d'y voir l'éditeur ecclésiastique, non l'évangéliste et encore moins Jésus lui-même. Il n'y a de traces de cette formule qu'au milieu du second siècle dans la Διδαχή et la première apologie de Justin. La formule primitive était le baptême au nom de Jésus. (Gal. III, 27 ; Act. II, 38 ; XIX, 5 ; X, 48). Quant à l'efficace du baptême, il est curieux de constater les termes peu avantageux dont Paul se sert à cet égard (1 Cor. I, 14-16). Nous voyons d'ailleurs de pieux juifs qui n'avaient reçu que le baptême du Baptiste, qualifiés de disciples (μαθηταί Act. XIX, 1-7) et Apollos, qui ne connaissait pas d'autre baptême que celui-là, expliquait pourtant ce qui se rapporte à Jésus et était reçu des disciples d'Achaïe (Act. XVIII, 24-28).

Deux faits enfantèrent la superstition à l'égard du baptême : d'abord l'immersion qui donne l'idée de la régénération baptismale ; puis l'action purifiante de l'eau. Les symboles tournèrent en doctrines. Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'histoire des superstitions qui naquirent de cette confusion [1]. Il nous suffit de constater la variété des données dans le Nouveau Testament.

Quant à la *cène*, M. Martineau estime que dans les quatre récits il y a de l'histoire, mais pas une pure histoire ; les synoptiques sont des compilations de mains inconnues et de dates incertaines, tandis que Paul n'a pas été témoin. Cependant son récit, fait l'an 58, est le plus ancien. Le noyau historique est chargé d'additions postérieures. Jésus parle ici en Messie et en Messie souffrant, tandis que, selon M. Martineau, il se considérait comme le héraut du royaume de Dieu, non comme son chef. C'est une conception postérieure. Jésus n'a jamais parlé

[1] Pages 519-521. Ainsi Cyprien (Ep. LXX, 1 et LXXIV, 3, dit : « Le prêtre doit sanctifier l'eau ; car elle ne peut ôter les péchés, qu'à condition qu'elle possède le Saint-Esprit. »

d'une nouvelle alliance ; le terme est caractéristique de Paul [1]. La rédemption par l'effusion du sang de Jésus est une interprétation *post eventum* de sa mort. L'effusion *pour plusieurs*, c'est-à-dire l'allusion aux Gentils ne convient qu'à une époque où ils affluaient. La rémission des péchés par substitution ne s'accorde pas avec la repentance personnelle et le retour du fils prodigue dans les bras de son Père. Enfin on a de la peine à admettre la vigne du Royaume de Dieu (Mat. XXVI, 19) dans la bouche de celui qui assimile les morts aux anges du ciel (Marc XII, 24, 25.)

Que faut-il donc admettre? De sombres présages enveloppent l'esprit de Jésus et préparent l'agonie de Gethsémané ; il rappelle à ses disciples les joies et les tristesses qu'ils avaient partagées ensemble et les engage à persévérer dans l'amour qu'ils lui avaient porté : il leur exprime le désir qu'en rompant le pain et en se passant la coupe, ils se souviennent de la bénédiction dont il accompagna ces symboles, et qu'ils y puisent toute la signification de sa divine présence. Un moment pareil est celui d'un échange de tendres pensées et d'aspirations pathétiques, non celui de l'institution de rites et de l'explication d'emblèmes. Il n'y a pas ici de rite, mais la continuation d'une communion de vie ; et dans tous les cas, non un véhicule perpétuel de grâce pour l'humanité, mais un usage passager destiné à combler l'intervalle qui sépare les disciples du retour du Seigneur (ἄχρις οὗ ἔλθῃ 1 Cor. XI, 26).

Tant que la Cène resta combinée avec l'Agape, avec le repas en commun, il n'y eut guère lieu à de divins mystères. Mais

[1] Paul déclare *avoir reçu du Seigneur* ce qu'il enseignait à l'égard de la cène (1 Cor. XI, 23). Qu'est-ce à dire? l'information n'est pas exclue ; il suffit que Paul supposât d'avoir l'autorisation de la chercher. Sa seconde visite à Jérusalem se fait « sur révélation » (Gal. II, 2). « Il est impossible de dire comment Paul s'assura de la voix du Christ exalté; le Christ était pour lui un idéal présent à la pensée et uniquement identifié par des conceptions distinctives ; d'où il suit que tout ce qui était neuf et impressif, d'accord avec ces conceptions, s'abritera aisé ment sous la sanction de la même personnalité invisible. Quelquefois il semble flotter entre la pensée inspirée et la pensée non inspirée (1 Cor. VII, 10, 12). » (Page 524.)

lorsqu'il n'y eut plus de place pour la nature, la grâce réclama tout ; la superstition entra à voiles déployées. Le repas devint rite dès le second siècle ; l'eucharistie, c'est-à-dire l'action de grâces, devint sacrement, puis sacrifice non sanglant.

Avouons cependant que cette dégénération rapide commença de bien bonne heure. Sans qualifier les espèces de remède d'immortalité, d'antidote contre la mort, comme devait le faire Ignace, Paul attribue la maladie et la mort de plusieurs chrétiens de Corinthe à une participation indigne à la Cène (1 Cor. XI, 29, 30) ; il estime qu'en prenant un pain et un vin ordinaires, ils s'exposent à se priver des bienfaits de la mort du Christ, à être enveloppé dans sa mort au lieu d'être délivrés par elle.

La foi eucharistique n'est pas moins caractérisée dans le quatrième Evangile. Il ne fait pas mention du repas pascal ; il n'y a donc pas de place pour une doctrine à l'égard du service de commémoration. Mais l'auteur du second siècle trouva l'usage universellement établi et il lui attribua une signification en harmonie avec son Evangile. En insistant sur les conditions de la vie éternelle sous l'image « de manger la chair de Jésus et de boire son sang, » l'auteur a sans doute en vue la Cène, VI, 54-57. Il veut dire que celui qui réalise la signification de ce rite, et emprunte au Christ l'aliment de son esprit, vivra comme lui. Mais quelle est la signification de ce rite ? Il n'a rien à faire avec la croix et serait exactement le même, si au lieu de mourir Christ eût été enlevé vivant dans le sein du Père. Le pain et le vin, le corps et le sang ne représentent pas la crucifixion, mais l'incarnation tout entière. « Je suis le pain de vie descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. » (VI, 51.) Si Jésus ajoute : « le pain que je donnerai c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde, » il n'est pas question de la chair de sa mort, mais de la chair de son humanité vivante, qui le met en contact avec les hommes et lui permet de leur porter la parole de Dieu. Ainsi la Communion est, comme le Paraclet, la prolongation virtuelle de la présence de Christ avec ses disciples, entretenant la force régénératrice de sa divine humanité. Il y a dans les actes symboliques du pain qu'on mange et du vin qu'on boit une efficacité

mystique qui surpasse l'ordre naturel. Le communiant est attiré, par un processus secret, dans une assimilation plus étroite à la personne du Logos incarné qui a la vie en lui-même et la départit aux siens. Les éléments de la Communion ne sont pas un aliment ordinaire, mais une manne divine, un élixir transcendant, qui donne la vie éternelle; ils sont le moyen de distribuer au monde la vertu sanctifiante de la vie du Christ. Sans cette participation, point d'immortalité.

Nous avons ici le germe d'une doctrine vraiment sacerdotale. Nous ne suivrons pas M. Martineau dans l'intéressant développement qu'il en donne, et qu'il termine en disant : l'unique centre de repos se trouve dans le rapport pur et direct entre l'âme individuelle et Dieu [1].

2. Il nous reste à parler des divergences que présente le Nouveau Testament sur la *vie future*.

Les synoptiques, dans les discours escatologiques, n'apportent d'autre changement à la conception juive que l'introduction de la personne de Jésus. La scène se passe sur la terre dont les populations se rangent devant le Juge; il n'est question que de la génération vivante; le jugement est purement moral, il n'est question ni de rédemption, ni de justice étrangère à appliquer; c'est un règne terrestre éternel. Tout est encore futur; seulement le Royaume de Dieu est près de se révéler. De là les cris constants : veillez, veillez !

L'Apocalypse décrit ce qui se passe dans le ciel, tandis que la terre veille dans une anxieuse attente de ce qui doit arriver. Le crucifié, qui apparaît ici en agneau immolé, se présente devant le trône de Dieu et est l'objet des hommages de l'armée céleste. Les martyrs, sous l'autel, non au Hadès, mais au ciel, invoquent la vengeance à tirer à cause de leur sang répandu. La terre est purifiée pour recevoir la cité de Dieu. Satan est enchaîné et le millénium inauguré. Le millénium expiré, Satan impénitent est jeté dans le lac de feu tandis que la multitude des morts ressuscite pour être jugés selon leurs œuvres. Enfin la nouvelle Jérusalem descend du ciel ; c'est l'habitation de Dieu avec les hommes.

[1] P. 544-546.

Paul a une conception plus spirituelle. Il n'est pas nécessaire, selon lui, de franchir la barrière de la mort pour vivre avec Christ, pour avoir communion avec Dieu. Il n'insiste sur l'avenir que lorsque les doutes des autres ou ses propres crises personnelles le requièrent. Mais toutes les fois qu'il s'y résout, il est évident qu'il mêle les éléments juifs aux éléments plus élevés qu'il avait trouvés en Christ, sans pouvoir les fondre ensemble.

Nous ne trouvons que deux tableaux des choses finales dans les écrits de Paul[1]. D'abord 1 Thes. IV, 15-17. A l'apparition du Christ, ceux qui sont morts en Christ, ressusciteront d'abord; puis les vivants se joindront à eux et tous seront enlevés ensemble pour aller au-devant du Seigneur dans les airs et pour être toujours avec lui. Toute l'apparition du Christ se borne ici à recueillir ses élus parmi les morts et les vivants. Il n'est pas question d'un séjour prolongé sur la terre en vue des scènes du drame théocratique. Le tableau de 1 Cor. XV est beaucoup plus grandiose. Comme dans l'épitre aux Thessaloniciens, les prémices, c'est Christ, ensuite viennent ceux qui appartiennent à Christ (v. 23) : ceux qui vivent encore sont changés (51, 52), et Paul encore ici estime devoir être du nombre. Mais dès lors la ressemblance des deux tableaux cesse. Le Christ doit soumettre tous ses ennemis sous ses pieds et abolir la mort (v. 25, 26) ; il descendra donc sur la terre. Tant que dure ce conflit, le trône de Christ doit être sur la terre ; il y aura une république de saints environnée de peuples étrangers d'une race mortelle. A la base se trouve la conception d'une résurrection simultanée de chrétiens seulement, formant un royaume de Dieu sur la terre. Mais alors vient la fin, εἶτα τὸ τέλος (v. 24) : Christ remet la royauté à Dieu, il se soumet lui-même à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous (v. 28). L'Apôtre n'a pas signalé de changement de scène ; il semble que c'est au Ciel que le Christ résigne ses fonctions entre les mains du Père ; c'est au ciel qu'il emmène

[1] On se souvient que M. Martineau laisse de côté la seconde épître aux Thessaloniciens comme inauthentique.

l'armée immortelle ressuscitée comme lui. « Tel est le céleste, tels sont aussi les célestes » (v. 48). A la différence de l'Apocalypse qui bâtit une Jérusalem nouvelle pour la faire descendre ici-bas, Paul crée et réunit une humanité nouvelle en bas et l'enlève au ciel après qu'elle a déployé sa puissance immortelle par l'extinction de tous les ennemis de Dieu.

L'Apôtre ne varie pas seulement à l'égard du *théâtre* de l'avenir, mais encore sur l'*époque*. 2 Cor. V, 8 : « Nous préférons déloger de ce corps et habiter près du Seigneur. » Phil. I, 23 : « J'ai le désir de partir et d'être avec Christ. » Nous entendons ici l'anticipation évidente du passage immédiat de l'individu à l'immortalité à l'heure de la mort. Dans ce cas, ceux qui sont de Christ sont déjà partis et ne sont pas sur la terre pour ressusciter à son avènement, comme il est dit 1 Cor. XV, 23.

Enfin en rattachant la vie éternelle à la fidélité de la conscience et en dénonçant la colère et la tribulation à l'infidélité, chez les Gentils (Rom. II, 4-11), l'Apôtre fait bon marché de son double principe : incapacité morale de l'homme naturel et impossibilité de salut hors de la foi. Il faut admettre que de temps en temps le sentiment l'emportait sur la réflexion.

Le quatrième évangéliste ne connaît pas les tableaux messianiques de Paul, les incidents dramatiques d'une résurrection visible, d'une transformation corporelle, d'un jugement public ; pour lui, il y a simple continuité, développement ultérieur de cette vie éternelle que le Fils avait apportée en revêtant et en sanctifiant l'humanité. Mourant, les fidèles sont recueillis dans la maison du Père, dans le Ciel (XIV, 2). Si le salut s'ouvre par la contemplation du Fils, la continuation céleste commence par la contemplation du Père et devient assimilation, consommation de ressemblance. Ici nous prenons congé des derniers restes de la mythologie de la parousie. Au lieu d'un tribunal visible, il n'y a que la sentence intérieure d'ici-bas perpétuée. La croyance en une crise de résurrection est transformée en une foi dans l'existence immortelle.

Nous concluons que les auteurs canoniques ne sont nullement d'accord entre eux et que le même auteur est quelquefois en désaccord avec lui-même. A côté de la mythologie messia-

nique des synagogues de Palestine s'était formée l'idée de l'immortalité dans les écoles juives d'Alexandrie, comme le prouve le livre Σοφία Σαλωμών antérieur au christianisme (III, 1, 15; VIII, 17.) Ces deux croyances coexistaient sans la conscience de leur contradiction, selon les besoins individuels ou les sympathies sociales.

ENCORE L'ARRÊT DU SOLEIL A GABAON

PAR

H. VUILLEUMIER

L'article publié dans notre livraison de septembre 1890 sur *le prétendu miracle de Gabaon* a fourni à M. G. Wildebœr, professeur de théologie à Groningue, l'occasion d'exposer une nouvelle et originale interprétation de Jos. X, 12-14. C'était, nous dit-il, celle de son maître, feu le professeur A. Rutgers de Leyde. Il l'expose dans un article inséré dans l'une des revues théologiques hollandaises, les *Theologische Studiën* d'Utrecht, p. 249-257. Nous pensons intéresser quelques-uns de nos lecteurs en reproduisant et en discutant l'explication en question.

M. Wildebœr est d'accord avec nous sur ce point qu'il ne s'agit pas d'un arrêt réel du soleil, d'un allongement merveilleux de la journée, attendu que la poésie veut et doit être entendue poétiquement. Il pense également que les v. 12-14 sont d'une autre main que les v. 8-11 et 15. Mais voici en quoi il diffère :

Selon lui, la citation du *Sépher haï-yashar* doit se chercher non dans v. 12 *b* et 13 *a*, qui *précèdent* le renvoi au dit recueil poétique, mais dans les mots de 13 *b* qui *suivent* le renvoi et qui, pour nous, constituent au contraire, avec le v. 14, le commentaire prosaïque du texte cité. Le fragment emprunté au Livre des Braves consisterait donc simplement en ceci : *Le*

soleil s'arrêta au milieu du ciel et ne se pressa pas de se coucher כיום תמים (nous verrons tout à l'heure le sens attribué à ces deux mots). Ce qui précède et ce qui suit n'en serait que le commentaire.

Le but de cette citation, avec le commentaire dont elle est encadrée, aurait été, dans la pensée de l'auteur des v. 12-14, de répondre à la question suggérée par le v. 11 : *Comment se fait-il que les « pierres de grêle » n'aient atteint que les Amoréens seuls?* Pourquoi les Israélites demeurèrent-ils à l'abri de cette artillerie céleste ? C'est que — et c'est en cela que consista en réalité le miracle de Gabaon — à la voix de Josué, Iahwéh intervint souverainement de façon à protéger Israël.

Et de quelle manière intervint-il ? Pour le comprendre, il faut :

1° Contrairement à l'interprétation ordinaire du v. 13 *c*, traduire les mots כְּיוֹם תָּמִים non pas par : *environ un jour entier*, mais par : *lorsque le jour fut en son plein* (en parallélisme avec : au milieu du ciel) ;

2° Contrairement à la ponctuation habituelle du v. 12 *b*, traduire non pas : *et il* (Josué) *dit aux yeux d'Israël* (c'est-à-dire, Israël en étant témoin) : « *O soleil ! à Gabaon arrête-toi*, etc. ; » mais : *et il dit :* « *Aux yeux d'Israël* (c'est-à-dire au-dessus des Israélites), *ô soleil, arrête-toi à Gabaon*, etc. »

Cela reviendrait à dire que, à la demande de Josué, les Israélites continuèrent à voir briller le soleil (et la lune) au firmament, en d'autres termes, que *le ciel resta clair et serein au-dessus de leurs têtes*, tandis que la grêle tombait sur les Amoréens en fuite. Ainsi les ennemis étaient assommés par les grêlons sans que les Israélites, qui les poursuivaient l'épée dans les reins, en fussent touchés.

Voilà assurément une solution aussi intéressante qu'inattendue. Reste à savoir si elle est aussi plausible qu'elle est ingénieuse. Nous avons à cet égard quelques doutes qui nous semblent assez sérieux.

Et d'abord, est-il bien sûr que le fragment du *Sépher haïyashar* doive se chercher *après* la formule : « Cela n'est-il pas écrit dans le livre des Braves ? »

Déjà à priori, il est permis de penser que ces mots :

« O soleil, à Gabaon reste immobile,
» Et toi, ô lune, dans la plaine d'Ayyalon ! »
Et le soleil resta immobile et la lune s'arrêta
Jusqu'à ce que la nation eût tiré vengeance de ses ennemis —

ont un cachet plus poétique que ceux-ci :

Et le soleil s'arrêta au milieu du ciel
et il ne se pressa pas de se coucher environ un jour entier.
(ou bien : lorsque le jour fut en son plein).

Mais, objecte M. Wildebœr, habituellement les mots : *Cela n'est-il pas écrit*... etc. se rapportent à ce qui suit et non à ce qui précède, et il cite à ce propos 2 Sam. I, 18 et Nomb. XXI, 14. En effet, dans ces deux passages le renvoi à la source précéde la citation. Mais, outre que cette raison en elle-même n'est pas péremptoire, il est à remarquer que la formule n'est pas exactement la même, et que la différence qui existe entre la nôtre et celle des deux autres passages semble tenir précisément au fait que, là, le renvoi se rapporte au morceau qui suit, tandis qu'ici il concerne le fragment qui précède. « Alors, lisons-nous dans 2 Sam. I, David composa *cette complainte-ci* au sujet de Saül et de son fils Jonathan... *Voici* (*hinnéh*) elle est écrite dans le Sépher haï-yashar. » Suit la dite complainte. Dans les Nombres, après avoir rappelé que l'Arnon marquait la limite entre Moab et les Amoréens, le narrateur continue en disant : « *Voilà pourquoi* (*al-kén*) *il est dit* dans le Sépher des guerres de Iahwéh :

« ... Waheb en Soufah (ou : dans l'ouragan)
Et les torrents, l'Arnon, etc., etc. »

Ici au contraire, dans Jos. X, 13, notez bien cette tournure interrogative : « *Cela n'est-il pas écrit* (*halo hi ketoubah*) dans le Sépher haï-yashar ? » — Nous persistons par conséquent, jusqu'à nouvel avis, à considérer v. 12 *b* et 13 *a* comme étant le fragment cité, et 13 *c* ainsi que 14 comme un simple commentaire.

Mais à supposer que le fragment poétique doive se chercher

dans 13 *c*, l'interprétation qu'en donne le professeur de Groningue est-elle admissible ? Les mots *ke-yôm thamîm* peuvent-ils signifier « *lorsque* le jour fut *en son plein* ? » Expriment-ils réellement l'idée que nous trouvons exprimée dans Prov. IV, 18 par *nekôn haï-yôm*, ce que nos anciennes versions françaises rendaient par : « le jour en sa perfection », c'est-à-dire à son midi ? Pourquoi abandonner la traduction ordinaire : *environ* un jour *entier ?* — M. Wildebœr sait bien que *thamîm* signifie *entier* dans Lév. III, 9 ; XXV, 30, mais, dit-il, ces textes font partie du Code sacerdotal et le fait que le mot en question est pris en ce sens dans cet ouvrage de date récente ne prouve rien pour les livres historiques. Mais on se demande comment les Hébreux s'y seraient pris pour rendre autrement que par *yôm thamîm* cette notion d'un jour entier ? « Un Hébreu, dit M. Wildebœr, aurait probablement rendu cette idée par יוֹם כֻּלּוֹ. » Mais pas plus en hébreu qu'en français *tout un jour* et *un jour entier* ne sont absolument identiques. Nous ne voyons pas comment cette dernière nuance aurait pu être exprimée par un mot plus propre, plus adéquat que *thamîm*, qui signifie étymologiquement : accompli, achevé, complet, puis intact et, au moral, intègre. Le sens : « en son plein » que lui prête M. Wildebœr, nous paraît sujet à caution. Il y a plus : on est obligé, avec l'interprétation proposée, de prendre la particule כְּ au sens conjonctionnel (*quand* le jour *fut* etc.), ce qui est fort suspect et même, sauf erreur, contraire à l'usage constant de l'hébreu canonique. Enfin, le dernier membre du v. 13, entendu de la sorte, formerait avec le membre de phrase précédent un parallélisme non seulement synonymique, mais purement tautologique. Nous croyons donc qu'il faut s'en tenir à la traduction universellement adoptée jusqu'à ce jour : *environ un jour entier*.

On a ensuite quelque peine à comprendre comment un auteur postérieur aurait pu tirer de ce fragment : *Le soleil s'arrêta au milieu du ciel*, etc. (à supposer que ce soit là la vraie citation) ce sens-ci : *aux yeux d'Israël*, c'est-à-dire « au-dessus des têtes » des Israélites, le soleil *fit halte*, c'est-à-dire qu'il continua de luire, en d'autres termes : le ciel resta clair pour

eux, tandis que pour les Amoréens il en tombait une grêle meurtrière.

A quoi il faut ajouter : 1° que si le narrateur avait compris de la sorte la parole du vieux poète, si par conséquent les v. 12 à 14 n'avaient eu d'autre but que de répondre à la question de savoir pourquoi les Amoréens seuls furent tués par les « pierres de grêle, » et non les Israélites, on attendrait en tête du v. 12, au lieu de la conjonction *âz*, « alors Josué parla à Iahwéh », la conjonction *kî*, « en effet, Josué avait parlé à Iahwéh » ; — 2° que, étant donnée cette manière d'entendre les v. 12 à 14, on ne voit pas la nécessité de statuer pour ces versets un auteur différent de celui des v. 8-11 et 15 ; la distinction de deux sources historiques différentes dans cette première partie du chapitre ne se justifie que si l'on admet que le rédacteur a juxtaposé deux versions divergentes sur le mode de l'intervention divine en faveur d'Israël ; — enfin 3° qu'il est peu croyable que, si le « miracle » s'était réduit à préserver les Israélites de la grêle qui décima les Amoréens, le narrateur eût ajouté la remarque du v. 14 : *Et il n'y a point eu de jour semblable à celui-là, ni avant ni après, où Iahwéh obéit à un homme.* Ceci suppose un prodige absolument sans pareil.

En résumé donc, quelque intérêt que présente l'essai d'interprétation proposé par M. le professeur Wildebœr, il n'est pas de nature à nous faire revenir de la solution à laquelle nous avons cru devoir nous arrêter dans le travail analysé par le savant hollandais avec une bienveillance dont nous ne pouvons que le remercier.

FAITS DIVERS

Deux nouveaux périodiques français.

Fondée il y a quinze ans par Paul Broca, l'*Ecole d'anthropologie* de Paris ne possédait pas jusqu'ici d'organe attitré servant à répandre son enseignement, en même temps qu'à tenir au courant des travaux et des progrès de l'anthropologie tous tous ceux qui s'intéressent à cette science. Cet organe, elle vient de se le donner sous le titre de REVUE MENSUELLE DE L'ECOLE D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS, publiée par les professeurs. La Revue paraît chez F. Alcan (ancienne librairie Germer-Baillière et Cie), au prix de 10 fr. par an. La rédaction en est confiée à M. Ab. Hovelacque. Chaque livraison, de 32 pages, contiendra : 1° une *leçon* d'un des professeurs de l'Ecole, leçon formant un tout par elle-même et accompagnée de gravures s'il y a lieu ; 2° des *analyses* et *comptes rendus* des faits, des livres et des revues périodiques concernant l'anthropologie ; 3° des *variétés*, titre sous lequel seront rassemblés des notes et des documents pouvant être utiles aux personnes qui s'intéressent aux sciences anthropologiques.

La livraison-spécimen (janvier 1891) est ornée du portrait de Broca. Elle contient les articles suivants : *André Lefèvre :* Du cri à la parole (cours d'ethnographie et de linguistique). — *G. de Mortillet :* Chronique préhistorique (avec figures). — *P.-G. M* : Cerveaux conservés naturellement. — Société d'anthropologie de Paris (procès-verbal de la séance du 8 janvier 1891). — *Phil. Salmon* : Division industrielle de la période néolithique (Tableau). — Varia : Les cours de l'Ecole d'anthropologie (Matière traitée dans les deux derniers mois de 1890). — Nécrologie.

Chez le même libraire-éditeur paraissent dès janvier-février 1891, sous la direction de M. le Dr Dariex, les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES. Six livraisons de 64 pages, au prix de 12 fr. par an. Les Annales ont pour but de rapporter, avec force preuves à l'appui, toutes les observations sérieuses qui leur sont adressées, relatives aux faits prétendus occultes, de *télépathie*, de *lucidité*, de *pressentiments*, d'*apparitions objectives*. En dehors de ces recueils de faits, seront publiés des documents et discussions sur les bonnes conditions pour observer et expérimenter; des analyses, bibliographies, critiques, etc.

Voici le sommaire de la première livraison : *Ch. Richet :* Lettre à M. le Dr Dariex, sur les phénomènes psychiques. — *Dariex :* De la méthode dans les observations télépathiques. — Documents originaux : observations faites à Montpellier, Madrid, Jonsac, Carqueiranne. — Huit cas d'hallucination télépathique (d'après le livre, qui va bientôt paraître, de MM. Gurney, Myers et Podmore). — Variété : Une chambre hantée, par M. *Potocnik* (emprunté au journal *Sphinx*). — Bibliographie.

Avis au lecteur : M. L. Marillier, secrétaire pour la France de la Société de recherches psychiques anglaises (7, rue Michelet) fait un recensement général des différents cas d'hallucinations, de quelque nature qu'elles soient ; les feuilles de recensement sont mises par lui à la disposition de toutes les personnes qui voudraient s'y intéresser.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Un Dictionnaire catholique de la Bible

L'abbé F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, qui a déjà fait ses preuves comme habile et zélé vulgarisateur de la science biblique au service de l'orthodoxie catholique, entreprend la publication d'un grand *Dictionnaire de la Bible*, dont nous avons sous les yeux le premier fascicule[1]. Ce dictionnaire contiendra « tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Ecritures ; les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, avec de nombreux renseignements bibliographiques. » Le savant sulpicien s'est assuré le concours d'un grand nombre de collaborateurs. La liste de ces derniers, imprimée au verso de la couverture, comprend une quarantaine de noms, parmi lesquels nous remarquons ceux de MM. Batiffol, Brucker, Victor Guérin, Ingold, Jacquier, Méchineau, etc., sans compter les Rév. Pères bénédictins de Solesmes, et M. Joseph Halévy, de l'Ecole des hautes études.

Nous ne pouvons que nous réjouir de voir une si respectable cohorte de savants catholiques s'associer en vue d'une œuvre semblable et entrer ainsi dans une voie où les théologiens protestants, en particulier ceux de langues allemande et anglaise, les ont depuis plus ou moins longtemps devancés. On est heureux de penser que les élèves des séminaires, les prêtres, les laïques instruits, à qui cet

[1] Paris, chez Letouzey et Ané, éditeurs, 1891.

ouvrage est tout d'abord destiné, seront par ce moyen mis au courant de ces études bibliques qui, jadis, étaient cultivées en France avec tant de distinction et de succès par les catholiques non moins que par les protestants.

Verrons-nous renaître enfin dans ce siècle la noble et féconde émulation d'autrefois ? En dépit de tout ce qui les divise, protestants et catholiques n'ont qu'a gagner à se rencontrer de nouveau sur le terrain de la science biblique. Ils sont appelés à s'y rendre de mutuels services et ont plus d'une chose à apprendre les uns des autres. M. Vigouroux a beau, ainsi qu'il le faisait dans ses précédents ouvrages, stigmatiser la critique protestante en la traitant de « rationaliste. » Mgr. Gilly, de Nîmes, dans la lettre par laquelle il donne sa bénédiction épiscopale au livre et à son auteur, a beau jeter d'un air superbe le gant à nos voisins d'outre-Rhin, en déclarant qu'il ne nous est plus nécessaire, en France, d'aller fouiller « dans les balayures de la science allemande » pour faire des œuvres de véritable science, et qu'on laisse ce procédé aux fantaisistes qui ne cherchent qu'à faire de l'éclat et à gagner de l'argent en flattant les mauvaises passions ! Il suffit de feuilleter ce premier fascicule pour voir le profit que les auteurs du dictionnaire ont su et sauront encore tirer des travaux de la science protestante et tout spécialement de la science allemande. Tel d'entre eux ne craint pas d'ailleurs d'en convenir expressément. « La critique, lisons-nous dans le très instructif article de M. Batiffol sur les *Actes apocryphes des apôtres,* la critique qui a beaucoup démoli, reconstruit aussi : ce chapitre de l'histoire littéraire chrétienne sera l'une de ses plus ingénieuses et durables reconstructions. On la doit aux publications de J.-C. Thilo, C. Tischendorf, M. Wright, auxquels il faut ajouter MM. Malan, Zahn, Usener, Bonnet, Guidi et les Bollandistes, mais très particulièrement aux recherches de M. Lipsius, professeur de théologie à l'université d'Iéna, dont le travail (*Die apokryphen Apostelgeschichten,* etc. 1883-1890), encore qu'on y trouve trop de traces des idées rationalistes démodées de l'école de Tubingue, ne laisse pas d'être le gros œuvre de cette reconstitution. »

Nous protestants, à notre tour, quelque émancipés que nous puissions être de la tradition synagogale et ecclésiastique, et quelque grandes obligations que nous ayons en fait de théologie, surtout en fait de science ayant pour objet l'Ecriture Sainte, à nos « voisins d'outre-Rhin, » nous ne ferons, je m'assure, aucune difficulté de rendre hommage aux réels mérites de cette publication. Nous la

consulterons dans l'occasion comme nos devanciers consultaient jadis le dictionnaire de l'honnête et savant dom Calmet. Eprouvant toutes choses, nous saurons reconnaître que, dans le nombre, il y en a de fort bonnes à retenir. Le fait est qu'une érudition considérable se trouve amassée, condensée et, qui mieux est, digérée, dans ces colonnes compactes, illustrées de nombreuses gravures. Les indications bibliographiques sont abondantes et, pour autant que nous avons pu les contrôler, aussi complètes et exactes qu'on peut le désirer.

Le fascicule que nous avons entre les mains est de 160 pages in-4° à deux colonnes, soit de 320 colonnes à 73 lignes. Il va de *A et* Ω à *Aînesse* (Droit d'). On peut juger par là du nombre et de l'étendue des articles (celui sur *Adam* remplit une trentaine de colonnes, dont les deux tiers sont consacrés aux questions relatives à l'homme préhistorique), ainsi que des proportions qu'aura l'ouvrage complet. Il y en a pour plusieurs gros volumes. Eu égard à la richesse de la matière et à la bonne exécution typographique, le prix de 5 francs le fascicule n'a rien d'exagéré.

PHILOSOPHIE

FERRAZ. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE PENDANT LA RÉVOLUTION (1789-1804)[1].

Nous sommes en retard avec M. Ferraz dont nous avons annoncé trois volumes ici même en 1888; l'année suivante, il publiait le volume actuel sur lequel nous devons attirer l'attention. Il ne complète pas l'œuvre par la fin, mais par le commencement: renonçant à publier une étude sur l'histoire contemporaine, l'auteur nous donne le tableau de l'histoire de la philosophie en France sous la Révolution. Il n'y a rien de bien grand ni de bien saillant, car la pensée française se meut dans un monde à part, étranger au grand mouvement de l'époque en Allemagne; il ne s'agit que d'une philosophie traditionnelle et dépassée; mais, étant données les circonstances, on est plutôt étonné de trouver tant de choses. M. Ferraz traite ce sujet, assez maigre et complexe, avec le soin et

[1] Paris, 1889.

l'exactitude d'analyse dont il nous a donné des preuves dans les précédents volumes. « De toutes les périodes de l'histoire de la philosophie française, dit-il, la moins connue est peut-être celle qui s'étend de 1789 à 1804, et qui répond à l'histoire de la Révolution. C'est pourtant une période intéressante, non seulement parce qu'elle marque la fin d'un siècle et le commencement d'un autre qui le continue sans lui ressembler, mais encore parce que les doctrines qui s'y produisent ont par elles-même une véritable valeur. » Disons notre pensée en un mot, nous n'avons devant nous que la queue de la philosophie du dix-huitième siècle. Quant à celle-ci, elle est née du dix-huitième siècle lui-même, c'est-à-dire de l'état social, moral et intellectuel auquel avait abouti, après bien des évolutions, le siècle de Louis XIV. « A la mort du grand roi, l'esprit religieux et l'esprit féodal, qui avaient montré tant de vitalité et accompli des choses si mémorables, dans les âges précédents, étaient en pleine décadence. Le clergé, frivole, mondain, luxueux, n'avait plus aucune des vertus évangéliques qui lui avaient donné l'empire, et avait vu s'éteindre une à une toutes les grandes lumières qui l'avaient récemment illustré. La noblesse de son côté, avait perdu jusqu'à cet esprit militaire qui avait été sa raison d'être, et qui lui avait valu une si haute situation dans le passé. Elle était arrivée à cet état d'abâtardissement qui se trahit, suivant la remarque de Bernardin de Saint-Pierre et de Joseph de Maistre, jusque dans les portraits de famille qui datent de cette époque. Et cependant ces deux classes, si longtemps dirigeantes, s'obstinaient, par habitude, à vouloir conduire encore la société, et ne savaient pas se résoudre à céder à d'autres le gouvernail que leurs mains débiles ne pouvaient plus tenir. Il ne faut donc pas s'étonner que la nation, qui sentait croître sa grandeur morale, en même temps que déclinait celle de ses anciens dominateurs, ait revendiqué le droit de se diriger elle-même et combattu les principes au nom desquels on prétendait lui faire la loi. C'est l'esprit libéral du dix-huitième siècle qui commençait à s'affirmer...

» Où trouver une philosophie pouvant répondre à de telles aspirations ? Le cartésianisme, d'abord proscrit par l'ancien régime, avait fini par devenir une doctrine officielle. De plus, dès le début, il avait déclaré ne vouloir faire usage du libre examen que dans le domaine de la métaphysique et qu'il se garderait bien de toucher aux problèmes politiques et religieux. Puis, Descartes et ses disciples, après avoir commencé par douter de tout, avaient fini, comme

on l'a dit, par ne douter de rien. La physique de Newton, en renversant celle de Descartes, avait atteint la métaphysique, du reste directement attaquée par Locke. » La philosophie de la France du dix-huitième siècle, de la France à la fois libérale et savante, était trouvée : c'était la philosophie de Locke. Une circonstance, du reste, qui ne contribua pas peu à hâter et à consolider son triomphe parmi nous, c'est qu'elle y fut introduite par le plus vif, le plus aimable, le plus français et le plus populaire de nos écrivains, par Voltaire, qui la professa ouvertement dès son retour d'Angleterre, et qui lui resta fidèle durant cette longue vie, qui fut un long règne sur les intelligences.

La révolution commencée, la philosophie se fait pratique et militante. Elle s'affirme dans la prise de la Bastille, dans la nuit du 4 août ; dans la déclaration des droits de l'homme, comme dans la proclamation de la république. Dans la fête de la déesse Raison elle se donne une bizarre apothéose. Mais, en tant que philosophie spéculative, elle a complètement disparu. On ne cite dans ce temps-là que deux ouvrages : Les *Ruines* de Volney, où éclatent en traits déclamatoires les passions politiques et les sentiments anti-religieux du temps, et l'*Esquisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain*, où Condorcet, traqué par ses bourreaux, se console de ses malheurs personnels en traçant d'une main ferme le tableau des progrès indéfinis de l'esprit humain.

La philosophie comme science ne reparaît qu'après la tempête révolutionnaire au moment de la création des écoles normales et de l'Institut. Les leçons de Garat furent alors un événement. Dès la première, il annonça que pendant longtemps, il s'était nourri des écrits de Bacon, de Locke, de Condillac et qu'il se proposait de composer, sous leur inspiration, un grand ouvrage d'analyse : « Il y a vingt ans que je le médite, s'écriait-il, mais je n'en ai pas encore écrit une seule page. C'est au milieu de vous que je veux faire l'ouvrage : nous allons le faire ensemble. Naguère, alors que la hache était suspendue sur toutes les têtes, dans ce péril universel auquel nous avons tous échappé, un des regrets que je donnais à la vie était de mourir sans laisser, à côté de l'échafaud, l'ouvrage auquel je m'étais si longtemps préparé. » Et M. Ferraz d'ajouter : « Cet ouvrage que Garat méditait depuis vingt ans, et que le bourreau avait failli nous ravir sans le savoir, il a pu le méditer encore quarante ans, puisqu'il n'est mort qu'en 1833, et il ne nous l'a pas donné... »

Tout cela se débitait avec un succès éclatant, devant un auditoire de plus de deux milles personnes. Un journal du temps payait, à raison de dix louis la feuille, le droit de reproduire ces leçons. Un auditeur ravi adressait au professeur une épître de sept cents alexandrins, dont les deux vers suivants peuvent donner le diapason :

Je t'entendis, Garat : un nouvel univers
Vint m'offrir à l'instant ses miracles divers.

Voilà ce que c'est que d'avoir été trop longtemps sevré de philosophie ou d'avoir un faible pour le beau langage. On n'enchante pas, remarque M. Ferraz, un auditoire de deux mille personnes, en leur parlant de philosophie, sans sacrifier un peu le fond à la forme. Et tout cela le lendemain de la Terreur ! Qu'on soutienne encore que les Français n'ont pas un faible pour la philosophie, à tout le moins pour le beau langage !

Ces triomphes faciles furent souvent interrompus par l'intervention de quelque auditeur mécontent. L'un d'entre eux adresse au professeur une lettre où il lui fait remarquer que, si toutes nos idées viennent des sens, comme il le prétend avec Condillac, rien n'existe pour nous que ce qui tombe sous les sens ; que nous ne pouvons dès lors affirmer ni l'existence de l'âme, ni son immortalité, et que la morale n'a plus qu'une sanction terrestre et partant insuffisante. A quoi Garat répond que la matérialité de l'âme n'entraîne pas nécessairement sa mortalité. Il se fonde pour cela sur ce que les atomes, qui sont les principes composants de toutes choses, ne périssent jamais. Puis il affirme, sans hésiter, au lendemain des jours sanglants, où l'on avait vu tomber sous le couteau tant de têtes innocentes, qu'en fin de compte chacun a toujours dans ce monde le sort qu'il mérite.

Bientôt le combat s'anime par l'intervention d'un vrai philosophe, ancien officier, chevalier de Saint-Louis, qui n'était rien moins que le mystique Saint-Martin. Bien que celui-ci fût assez timide, bien que le mysticisme ne dominât pas précisément parmi les deux mille auditeurs de Garat et que, pour leur parler utilement, il eût fallu, suivant l'expression spirituelle de Saint-Martin lui-même, leur refaire les oreilles, il crut de son devoir de prendre la parole pour protester contre les doctrines du maître. Garat répondit sur-le-champ, mais dans le compte rendu de la séance, il remania sensiblement sa réponse improvisée dont il n'était pas content. De là une controverse où sont débattus les droits du

spiritualisme et du sensualisme. « Suivant Saint-Martin, Garat avait tort de dériver de la sensation l'intelligence et la faculté morale ; entre sentir et penser il y a un abîme. Garat n'en convient pas. Si, au lieu de dériver d'un seul principe toutes les opérations de l'âme, disait-il, on attribue la sensation à l'un, la pensée à un autre, on ne saura plus où s'arrêter. Il faudra reconnaître une faculté à part pour le sommeil, une pour l'acte d'abstraire, une pour l'acte d'imaginer et ainsi de suite : on multipliera les êtres sans nécessité; quand je me mets au fond de mon âme, ajoutait-il, je reste convaincu que penser c'est sentir ; car penser c'est simplement distinguer les sensations. Voir le soleil et connaître le soleil, c'est évidemment une seule et même chose. A cela, Saint-Martin répond admirablement que les opérations et les calculs qu'il fait dans son entendement pour acquérir une connaissance scientifique du soleil, sont profondément distincts des sensations que cet astre produit en lui ; que, pour en juger autrement, il faut, non pas se mettre au fond de son âme, mais demeurer à sa superficie. Si l'intelligence du vrai n'est pas un simple effet de la sensation, il en est de même, dit Saint-Martin, de la faculté morale, qui n'est que l'intelligence et le sentiment du bien ; elle offre avec la sensation, non seulement des différences, mais encore des oppositions marquées. Donc, sur ce point encore, la doctrine de Garat est entachée d'erreur. » Cela s'appela *la bataille Garat.* Les auditeurs se partagèrent entre les deux champions, d'après leurs sympathies, soit pour leur talent, soit pour leur opinion. Saint-Martin se vanta d'avoir lancé une pierre au front d'un des Goliaths du temps en disant que les rieurs n'avaient pas tous été pour celui-ci.

Laromiguière, philosophe de la même tendance, s'attacha à bien définir les termes *principe, analyse, système.* Mais c'est Destutt de Tracy qui donna son nom à l'école en l'appelant *idéologie* ou *philosophie de la pensée,* qu'il faut se garder de confondre avec l'idéalisme. « On pourrait bien recourir au mot *métaphysique;* mais Tracy n'en veut pas. D'après lui, en effet, ce mot désigne un ensemble de spéculations sur l'origine et la nature des êtres, sur la cause première et sur les substances spirituelles, qui ne rentrent point dans la science de la pensée, telle qu'on l'entend aujourd'hui. Le mot *psychologie* lui-même, qui a été employé quelque part par Condillac, est encore trop ambitieux; car il implique une connaissance de la nature intime de l'âme, que personne ne peut se flatter d'avoir. Il n'y a qu'un seul terme qui paraisse à Tracy propre à dé-

signer avec précision la science en question, c'est le mot *idéologie;* car il veut dire simplement science des idées, c'est-à-dire des phénomènes de la pensée et de leurs lois. »

Voici comment se divise l'idéologie. Elle comprend une partie physiologique très curieuse, et exigeant de vastes connaissances; elle est encore peu avancée; l'idéologie rationnelle, exigeant moins de science, ayant peut-être moins de difficultés, mais possédant des faits suffisamment liés et ne songeant qu'à leurs conséquences, a l'avantage d'être susceptible d'applications directes et de former déjà un système complet. C'est à l'étude de cette dernière que Tracy se restreint: « Il est à souhaiter, suivant Tracy, que l'idéologie ainsi comprise se développe rapidement; car c'est à ses progrès que ceux de toutes les sciences morales et politiques sont attachés C'est en effet de la science théorique de l'homme pensant que dépendent les arts ou sciences pratiques qui le concernent: l'art de communiquer ses idées, celui de les combiner, celui de les enseigner, celui de les faire régner dans la vie, soit des individus, soit des sociétés, c'est-à-dire la grammaire, la logique, l'éducation, la morale et la politique. »

Cabanis, représentant de l'idéologie physiologique ou science de rapport du physique et du moral, finit, vers la fin de sa vie, par admettre les causes finales, un principe premier intelligent, bref le spiritualisme. Pour nous empêcher de conclure de l'ordre du monde à la sagesse de la cause, il faudrait, selon lui, changer les lois de notre esprit et nous donner une autre raison; car, d'après les lois de notre esprit et les lumières de notre raison, là où nous voyons des phénomènes coordonnés, de manière à produire des résultats que les plus savantes combinaisons ne produiraient pas, nous jugeons nécessairement que ces phénomènes sont dus à l'action d'une cause intelligente. Cabanis est porté à croire que l'âme, le principe vital, ne périra pas avec le corps et qu'il conservera toujours son moi, c'est-à-dire le sentiment de lui-même. « Il se fonde pour cela, d'une part, sur l'impossibilité où nous sommes de prouver que la dissolution des organes entraîne l'anéantissement de la cause inconnue qui les anime; de l'autre, sur les tendances de notre nature, qui aspire à une vie nouvelle, et sur les perfections divines, qui doivent nous la faire espérer.... Ainsi non seulement le matérialisme, exprimé dans plusieurs endroits du livre des *Rapports du physique et du moral de l'homme* (ouvrage de Cabanis), n'explique pas les choses, mais Cabanis a senti lui-

même qu'il ne les expliquait pas. Il a été obligé de sortir du matérialisme et de passer au spiritualisme, à un spiritualisme qui offre plus d'une imperfection, mais enfin à un spiritualisme véritable, pour rendre compte de l'homme et du monde d'une manière raisonnable et plausible. »

C'est à la même solution qu'aboutit Rivarol. Comme la plupart des philosophes de son temps, il fait dériver toutes nos idées, même les plus intellectuelles, sinon de la sensation, au moins du sentiment qui, en tant que faculté, s'en rapproche fort. Mais il se distingue de la plupart d'entre eux en ce qu'il admet déjà, à côté de l'élément sensible et passif, un élément actif, à côté de la fatalité la liberté.... Bien loin d'élever, comme eux, l'animal au niveau de l'homme, il le laisse infiniment au-dessous. Il nous le montre uniquement préoccupé des objets nécessaires à sa vie physique, tandis que l'homme aspire avec ardeur à tout ce qui peut développer sa vie intellectuelle et morale. Non content de rectifier l'idéologie de son époque sur des points de cette importance, Rivarol l'agrandit en la rattachant, par l'analyse des idées du temps et d'espace, à la métaphysique.... Suivant Rivarol, ce n'est pas seulement le monde physique et le monde intellectuel qui postulent Dieu, c'est encore le monde moral. « Il me faut, dit-il, comme à l'univers, un Dieu qui me sauve du chaos et de l'anarchie de mes idées. » « Son idée, ajoute-t-il, délivre notre esprit de ses longs tourments et notre cœur de sa vaste solitude. » « Sans Dieu, dit-il ailleurs, le monde est un monde orphelin. » Et M. Ferraz d'ajouter: « Il y a là comme un élancement vers Dieu, comme un cri vers le Père des êtres, qu'on ne s'attendait pas à trouver sur les lèvres d'un auteur du dix-huitième siècle. »

Marquons encore l'idéologie philologique ou philosophie du langage de De Gerando, la philosophie de l'histoire de Condorcet et nous en aurons à peu près fini avec cette célèbre école idéologique qui eut le privilège d'attirer sur elle les foudres de Napoléon. Le grand homme s'irrita contre ces sensualistes et les traita comme des ennemis personnels, « sentant bien qu'ils portaient dans leur cœur le deuil des libertés publiques et qu'ils n'attendaient qu'une occasion favorable pour les faire revivre. Aussi s'efforça-t-il en toute circonstance de les amoindrir. C'est dans cette vue qu'il supprima, en 1803, au sein de l'Institut, la classe des sciences morales et politiques, et la fondit dans celle de langue et de littérature française. Mais si leur influence en fut diminuée au point de

de vue philosophique, elle le fut peu au point de vue politique. Ce fut un idéologue, ce fut Destutt de Tracy, qui proposa plus tard au Sénat la déchéance de l'empereur; ce furent les idéologues qui transmirent l'esprit des encyclopédistes du dix-huitième siècle aux libéraux du temps de la Restauration. »

Malgré ces conséquences heureuses, mais en quelque sorte accidentelles du sensualisme, il n'en porta pas moins les plus funestes fruits. Volney et Saint-Lambert enseignaient ouvertement, l'un dans sa *Loi naturelle*, l'autre dans son *Catéchisme universel*, la morale de l'égoïsme. Naijeon publiait ses élucubrations vulgaires où il niait Dieu et l'âme spirituelle, tandis qu'un autre, encore moins sérieux, Sylvain Maréchal, écrivait le *Code d'une société d'hommes sans Dieu*, et le *Dictionnaire des athées*. M. Ferraz a résumé dans un chapitre : *L'athéisme, ses partisans et ses adversaires*, les conséquences morales du sensualisme.

Du reste, les évènements se chargèrent eux-mêmes de compromettre le sensualisme régnant. « Cette philosophie avait protesté contre l'intolérance en matière religieuse, et, sous son règne, on avait vu les temples et les autels profanés, et la conscience violée dans ce qu'elle a de plus intime. Elle s'était élevée contre les jugements arbitraires et les supplices barbares, et, sous ses auspices, on avait vu le tribunal révolutionnaire rendre ses arrêts, sans forme de procès, et la guillotine lasser le bras des bourreaux. Elle n'était sans doute pas responsable des crimes commis en son nom. Néanmoins, ils durent à la longue, soulever contre elle l'opinion et faire reculer, en même temps que la Révolution, la philosophie qui l'avait suscitée. »

Une réaction était donc inévitable : elle éclata sous trois formes, celles-ci nous donnent les trois écoles qui disputèrent au sensualisme le gouvernement des esprits vers la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième siècle. Joseph de Maistre, de Bonald et Chateaubriand protestèrent au nom de la tradition; Saint-Martin au nom du sentiment; Villers, de Lisle de Sales et Rivarol au nom de la raison. Kinker, Villers et Muller tentèrent même prématurément d'introduire le kantisme en France, au grand scandale de Tracy qui protesta et tenta de le réfuter. Mais les formules abstraites et le langage technique du sage de Königsberg étaient un grand obstacle. C'est en vain que Villers plaida les circonstances atténuantes, soutenant avec raison que ce langage et ces formules offraient plus d'avantages que d'inconvénients. Pourquoi la philo-

sophie n'aurait-elle pas sa langue propre ? Il est à peu près aussi essentiel à un métaphysicien d'écrire élégamment qu'à un général d'armée de danser avec grâce. Rien n'y fait: on ne devait pas de sitôt mordre au kantisme. La prose poétique de Chateaubriand devait aller beaucoup mieux aux anciens admirateurs de Garat que les dissertations sur l'impératif catégorique.

Il est temps de remercier M. Ferraz d'avoir par un volume, écrit avec soin et exactitude, fait revivre des hommes et des évènements déjà bien loin de nous. Nous terminerons en lui empruntant une dernière page qui ne manque pas d'actualité. « Il est à remarquer, dit-il, qu'à l'exception de Marmontel, tous les auteurs que nous venons de signaler comme ayant travaillé, dans la mesure de leurs forces, à maintenir ou à propager le rationalisme, appartenaient à la communion protestante. On serait tenté d'en conclure qu'il y a entre le protestantisme et le rationalisme une certaine affinité et on n'aurait pas tout à fait tort. Dès qu'on professe le christianisme comme le font les protestants, moins sur la foi de l'autorité que sur celle de la raison, et qu'on y voit moins un ensemble de pratiques extérieures, imposées de haut, qu'un système de croyances intimes, rationnellement vérifiées, on est bien près de faire de la philosophie rationaliste. C'est ce qui explique comment cette philosophie a trouvé au dix-huitième siècle, dans un protestant comme Rousseau un défenseur si éloquent, et comment elle a rencontré au dix-neuvième siècle dans deux protestants comme Mme de Staël et Guizot, et dans un janséniste, c'est-à-dire un demi-protestant comme Royer-Collard, des champions si sensés et si intrépides. »

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

1891. Première livraison.

Sander: Ecriture ou règle de foi ? — *Reischlé :* Une explication avec M. Kaftan au sujet de sa « Vérité de la religion chrétienne. » — *Köppel :* La controverse Harnack-Zahn sur l'histoire du Canon du Nouveau Testament. — *Bertheau :* Encore l'explication par Luther de la quatrième demande de l'oraison dominicale. — *Kawerau :* Quatre éditions jusqu'ici inconnues du catéchisme des Frères de Bohême. — Bulletin.

Seconde livraison.

Schmoller : La propitiation dans la Thorah des sacrifices de l'Ancien Testament. — *Weiss :* Le discours parabolique dans l'évangile de Marc. — *Becker :* Les rapports de Zinzendorf avec l'Eglise romaine. — *Röhricht :* Correspondance des papes avec les sultans et les khans mongols à l'époque des Croisades. — *Enders :* Trois lettres de Luther. — *Müller :* Contribution à l'histoire du droit matrimonial protestant le plus ancien. — Bulletin (La doctrine de la sainte cène, de P. Lobstein, par *O. Kirn).*

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Vol. XII, première livraison.

H. Reuter : Le comte de Zinzendorf et la fondation de l'Eglise des Frères. — *Wilkens :* Revue critique de la littérature relative au protestantisme espagnol au XVIe siècle. La littérature des années 1848 à 1888, IIIe art. — Variétés : 1. *Piper :* Trois anciennes inscriptions chrétiennes avec EIVS. — 2. *Bodemann :* Un nouveau manuscrit de la « Vita Feliciani. » — 3. *Haupt:* Deux traités contre les béguines et les bégards. — 4. *Dräseke:* Marcus Eugenicus d'Ephèse. — 5. *Joachim :* Première tentative du grand maître Albert de Prusse de se rapprocher de Luther. — 6. *Brieger :* Contributions à l'histoire de la Diète d'Augsbourg de 1530. — 7. *Hartfelder :* Lettres inédites à l'adresse de Mélanchthon. — 8. *v. Simson :* Un écrit de Döllinger sur l'origine des Décrétales de Pseudo-Isidore. — Miscellanées de MM. *Tschackart, Erichson* et *v. Heinemann.*

Seconde livraison.

Tchirn : L'origine de l'Eglise romaine au second siècle de l'ère chrétienne. — *v. Pflugk-Harttung :* Les archives et registres des Papes. — *Frank :* La version biblique de Wertheim devant le Conseil de la cour impériale à Vienne. — Variétés : 1. *De Boor :* Suppléments aux « Notitiæ Episcopatuum. » — 2. *Seebass :* Les « Statuta Murbacensia. » — 3. *Weiland :* Contribution à l'histoire de la foi aux sorciers au moyen âge. — 4. *Ney :* Notes historiques sur la Diète de Spire de 1526. — 5. *Bodemann* : Lettres de Leibnitz et documents officiels relatifs à l'histoire d'Antoinette Bourignon.

NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Troisième livraison.

V. von Strauss : La foi comme acte psychique. — *Ittameier* : La controverse chiliaste dans l'Eglise luthérienne d'Australie (fin). — *Haussleiter :* La foi de Jésus-Christ et la foi chrétienne (fin). — *Von Buchrucker :* Christian Seybold, pasteur à Ansbach et membre du consistoire supérieur à Munich. — *Gebh. von Mehring :* Gnôthi séauton (suite).

Quatrième livraison.

H. Schmidt: Le miracle et son importance pour la certitude chrétienne. — *Th. Zahn :* Le plus ancien apologiste du christianisme (Quadratus). — *Mehring:* Gnôthi séanton (fin). — *Oppenrieder:* Quelle est, d'après l'enseignement de l'école de Ritschl et d'après les instructions de l'Ecriture sainte, la manière de présenter la personne de Jésus-Christ par laquelle est engendrée la foi chrétienne ?

Beweis des Glaubens

1891, Janvier.

Walther Domansky: La doctrine de la Trinité. — Rev. *C.-M. Mead:* Sénèque et Paul comparés au point de vue des preuves externes de l'authenticité de leurs écrits. — Miscellanées.

Février.

R.-F. Grau: Jésus et la pauvreté. Discours académique prononcé à Königsberg le jour anniversaire du couronnement de Frédéric Ier. — *L. Krummel:* L'authenticité de l'Evangile de Jean. — *Domansky:* La doctrine de la Trinité (fin). — Mélanges.

Mars.

Schenke: Y a-t-il un monde invisible ? — *Domansky:* La doctrine de la trinité (fin). — La preuve éthico-théologique de l'existence de Dieu. — Mélanges.

Avril.

R.-F. Grau: Que reste-t-il de l'Ancien Testament ? — Le livre de M. Victor de Strauss sur le polythéisme des anciens Egyptiens. — *Z*(öckler) : Rationalisme anglo-catholique (à propos de « Lux Mundi »).

Revue philosophique

Mars.

J. Delbœuf: Pourquoi mourons-nous ? — *Pierre Janet:* Sur un cas d'aboulie et d'idées fixes. — *G. Tarde:* L'art et la logique (fin). — Analyses et comptes rendus. — Périodiques étrangers.

Avril.

Ch. Richet: Qu'est-ce que la physiologie générale ? — *Brochard*: La philosophie de Bacon. – *Pierre Janet:* Sur un cas d'aboulie et d'idées fixes (fin). — *J. Delbœuf:* Pourquoi mourons-nous ? (fin). — Notes et discussions : *G. Sorel:* Sur la géométrie non euclidienne. — *Andrade:* Les bases expérimentales de la géométrie euclidienne. — *A. Fouillée:* La philosophie et les concours d'agrégation. — Analyses, etc. — Société de psychologie physiologique : *Ch. Henry:* Sur un olfactomètre.

LA

TRANSFORMATION DU DOGME CHRISTOLOGIQUE

AU SEIN DE LA THÉOLOGIE MODERNE [1]

PAR

PAUL CHAPUIS

Depuis le jour de sa fondation, la Société vaudoise de théologie a gardé l'excellente coutume de ne point imposer de travaux à ses membres. Elle a toujours pu se féliciter de ce principe si parfaitement libéral, puisqu'elle n'a jamais, je crois, manqué du pain qui la nourrit.

Pour la séance de ce jour (20 mai 1891) qu'a provoquée un fait spécial : l'inauguration de l'université de Lausanne, notre comité a fait une exception à la règle constamment suivie. Il s'était adressé, pour présenter un travail, à M. le professeur Dandiran, qui nous eût donné une étude vraiment académique. Je me fais l'organe de tous pour regretter et déplorer que ce maître vénéré, ce théologien de race ait décliné l'invitation. S'il m'est doux de lui éviter une fatigue au milieu de tant de labeurs, je ne puis oublier pourtant que ce savant nous eût

[1] Comme on le verra par ses premières pages, la présente étude a été lue, dans ses parties essentielles tout au moins, le 20 mai 1891, à la séance solennelle qui réunissait à Lausanne, à l'occasion des fêtes inaugurales de l'université vaudoise, les membres de la Société de théologie et ceux de la Société pastorale du canton de Vaud. On a pensé qu'il y avait quelque intérêt à conserver dans ce travail l'introduction qui se rapporte spécialement à la solennité indiquée.

procuré une fête de l'esprit, une fête du cœur, dont nous serons privés. Une fois de plus, qu'il permette ce reproche à ma respectueuse affection, le merle doit remplacer la grive. — Messieurs, je suis le merle.

Après cette confession, écoutez-en une seconde. Elle explique le choix de mon sujet et la méthode quelque peu populaire que j'ai adoptée pour sa tractation. J'avais eu d'abord l'intention, affaire d'employer de vieux papiers, de fournir quelques notes exégético-critiques sur les éléments spéculatifs de la christologie paulinienne. Mais je me suis ravisé. Ai-je eu tort ? Dois-je vous en demander pardon ? Je me suis ravisé, parce que j'ai craint d'effrayer ou d'éloigner ceux d'entre nous qui tout en respectant.... à distance, les travaux de l'érudition, les croient nécessaires.... pour les autres et préfèrent somme toute aborder les problèmes par de plus larges côtés. Je me suis souvenu d'ailleurs que nous n'étions pas, comme à l'ordinaire, en petit comité de... docteurs ; que sans compter les savants étrangers qui nous honorent aujourd'hui de leur présence, les membres de notre Société pastorale participaient aussi à notre assemblée. J'ai donc essayé de répondre à des besoins divers, à ceux des amis de la science, à ceux aussi qui inspirent plus spécialement les hommes qu'on appelle pratiques. De là le choix, de là le cadre un peu vaste de mon sujet : *La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne.*

* * *

Je dis « la transformation, » ce qui suppose que ce dogme, comme tous les dogmes, s'est modifié dans le cours des siècles. Vérité banale, pour tous ceux qui connaissent un peu l'histoire de l'Eglise, vérité, pourtant, qui a une peine infinie à conquérir l'esprit de grand nombre et dont on se refuse généralement à tirer les conséquences. Il faut rappeler toujours que le dogme n'est pas la religion, mais l'expression logique et raisonnée, à chaque moment de l'histoire, des faits primordiaux de l'évangile et des expériences chrétiennes. La religion, dont la substance est sans cesse identique à elle-même, modifie son expres-

sion ou ses formules, comme une langue vivante transforme ses mots, leur sens et leur son. Quand elle ne les modifie plus, c'est qu'elle est morte ou pétrifiée... « Sans doute, il est bon, a dit excellemment M. Sabatier[1], que le sentiment religieux arrive à se rendre compte de lui-même et s'exprime en notions réfléchies; mais ces notions ne doivent pas plus être confondues avec la religion que la pensée avec le langage. Elles peuvent varier et elles varient sans que la religion en souffre réellement dans sa force expansive. Critiquer le dogme, c'est, le plus souvent, contribuer à le développer, de même qu'émonder un arbre, c'est hâter le progrès et la force de sa végétation. Ce point une fois bien élucidé, en éclairerait, me semble-t-il, beaucoup d'autres. Peut-être rendrions-nous les dogmes plus respectables aux philosophes, si nous les leur présentions non comme des formules absolues et immuables, mais dans leur puissance évolutive, comme l'effort soutenu et progressif de la conscience religieuse se rendant raison à elle-même de son propre contenu. Peut-être aussi rassurerions-nous les croyants et enlèverions-nous pour eux plusieurs des pierres de scandale qui hérissent la route de la théologie, si nous parvenions à leur faire comprendre cette indépendance foncière de la piété et considérer comme un avantage et une sauvegarde cette évolution historique des dogmes dont le seul mot aujourd'hui les effraye. »

Veut-on de ce mouvement et de ces transformations fécondes une preuve d'ordre absolument pratique. Qu'on choisisse trois docteurs; disons Calvin, Adolphe Monod et Vinet; lisez de chacun d'eux quelques discours traitant chez les trois de sujets analogues. Essayez ensuite de dégager le système de pensée, la théologie des auteurs, et vous toucherez du doigt les modifications survenues. Vous sentirez chez tous le même amour, la même conviction débordante, mais combien différentes les formules qui ressortent de leurs affirmations !

Allons ailleurs : ouvrez le commentaire du prologue johannique dans Calvin; étudiez sur le même thème le volume de

[1] A. Sabatier, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution*. Paris, Fischbacher, 1889.

M. F. Godet. Même sujet, même foi vivante ; et pourtant quelles transformations dans la manière d'entendre la pensée du Théologien. C'est la distance des siècles, dites-vous. Oui sans doute, les siècles ! chacun avec sa lumière propre, ses théories, sa conception des choses, son état mental et moral. Tout change dans leur cours, et la science de la nature, et le droit et la philosophie. Ne demandez donc pas qu'au sein de cette vie incessante l'immobilisme étouffe le dogme.

Nulle part mieux que dans la christologie, on ne peut suivre cette évolution dont nous voulons exposer les dernières étapes.

I

Le problème christologique, qui a produit dans l'Eglise ancienne de si vives agitations, s'est dans son abstration toujours posé de la façon suivante : Les premiers témoins de Jésus-Christ et avec eux les fidèles de tous les temps reçoivent du fondateur du royaume de Dieu une impression telle, qu'on le considère comme un être à la fois divin et humain. Tout l'effort de la dogmatique consiste à déterminer la nature de ces deux attributs et à en saisir l'unité organique. Telle est la question christologique.

On sait qu'à l'origine les Pères du seizième siècle se sont rattachés, sans bénéfice d'inventaire, aux conclusions dogmatiques régnantes, qui remontaient aux canons de Nicée et de Chalcédoine. En 325, en pleine querelle trinitaire, le Christ, le Fils pour parler plus exactement, est défini comme *perfectus deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, qui, licet deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est, Christus, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.* (Symb. Athan. Pars II, Art. 30-33.) A Chalcédoine en 451 la formule se resserre et se précise. On affirme plus nettement encore les *deux natures* dans l'*unité* de la personne : « A la suite des saints pères, dit entre autres ce canon, nous enseignons unanimement à confesser le seul et le même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, absolument parfait dans sa divinité et absolument parfait dans

son humanité, vraiment Dieu, vraiment homme. » Puis on ajoute ἐν δύο φύσεσιν (d'après le texte corrigé, au lieu de ἐκ δύο φύσεων; latin : in duabus naturis) *en deux natures,* qui sont expliquées par une collection de déterminatifs : « inconfuses, sans transformation, indivisibles, inséparables. La différence des natures n'est à aucun degré supprimée par le fait de l'union; les attributs de chaque nature sont au contraire conservés et réunis en une seule personne (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν); ce Christ n'est donc ni séparé, ni divisé en deux personnes; mais il en constitue une seule et même, le Fils unique, Verbe divin [1]. »

On ne saurait s'étonner que les réformateurs n'aient pas, à l'origine de leur œuvre, abordé le grave problème, occupés et absorbés qu'ils étaient par les questions anthropologiques. Calvin, par exemple, tout en parlant des deux natures, unies et non point confuses, n'insiste pas. Il avoue que ce sont questions d'école et même après l'apparition de ce « monstre », de ce « brouillon » de Servet, qui lui fit adopter les formules trinitaires et christologiques, qu'en 1537 il refusait de signer, il laisse encore entendre dans son *Institution* remaniée que tout cela sont des formules compliquées. Il suffit, à ses yeux, de repousser l'hérésie de Nestorius « qui imaginait un Christ double » et la « folie enragée d'Eutyches, » lequel, en voulant montrer l'unité des personnes en Jésus-Christ, détruit ses deux natures [2].

Sans les querelles avec les Suisses au sujet de la Cène, il est infiniment probable que l'époque héroïque du seizième siècle ne nous aurait pas fourni de discussions christologiques. Nous aurions, en Allemagne, ce Luther de la première période, qui présenta essentiellement le Sauveur sous son côté moral, humain, saisissable et dont il dit : « Sauf en ce qui concerne le

[1] Voy. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* vol. II, 2e édition, p. 323. — Freiburg i. B., 1888.

[2] *Institution,* liv. II, chap. XIV, 4. Edition 1560. Comparez dans les *Œuvres de Calvin* publiées par Reuss et Cunitz, vol. III, les textes de 1541 et 1545, auxquels celui de 1560 ajoute tout un développement dirigé contre Servet.

péché, il est homme comme toi et moi ; il mange, il boit, il dort, il s'éveille, il a soif, il a faim, il a transpiré et souffert comme un autre homme et cet homme est pourtant celui qui a créé et organisé l'univers ! » L'ancien moine aurait sans doute conservé, lorsqu'il parle de la divinité du Rédempteur, cet accent pratique, religieux, qui est le propre du langage de la foi. Il sait et dit que l'essence véritable de la divinité réside non pas dans les rapports de catégories métaphysiques, dans la détermination du fini en regard de l'infini, dans la recherche des formules concernant la relation du créé et de l'incréé. Il la voit et la saisit, cette divinité du Fils de l'homme, dans sa victoire sur le péché qui vaut mieux que de transporter les montagnes. « Oui, écrit-il, aimer librement et fidèlement Dieu et le prochain, cela s'appelle ressusciter les morts ; » et il contemple la patience, l'amour, l'obéissance, les victoires du fils de Marie, qui sont le rayonnement authentique de sa divinité[1].

Tel fut le Luther des jours créateurs. Dans la suite, on le sait, la nécessité de revendiquer l'ubiquité pour établir sa conception du repas sacramentaire fit sortir quelque peu le pieux réformateur de la voie royale où il venait de s'engager. Les ardeurs du combat, la passion de vaincre l'obligèrent à endosser à nouveau les lourdes armures de la métaphysique des pères grecs et de la scolastique du moyen âge, qu'il avait jusque-là, sinon rejetées, du moins laissées au repos. Dès lors, il revendiquera pour Christ, suivant la formule de Thomas d'Aquin, la *communicatio idiomatum*, ce qui veut dire, ainsi parle le réformateur, que la nature divine communique à la nature humaine de Jésus ses propriétés et inversément l'humanité pénètre la divinité. « Nous, chrétiens, nous devons attribuer également tous les idiomes des deux natures en Christ à toute la personne et dire que Christ est Dieu et homme dans la même personne. Ce que nous disons de lui comme homme cela doit être dit de lui aussi en tant qu'il est Dieu, par exemple : Christ est mort, or Christ est Dieu, donc Dieu est mort. »

[1] H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881, p. 206 et suivantes.

Zwingli de son côté, quoique dans une mesure infiniment moindre, subit les conséquences des controverses sur la Cène et fit aboutir sa christologie à l'extrême opposé. D'après lui, les deux natures, unies, comme le sont dans l'homme le corps et l'âme, c'est la comparaison employée, conservent chacune leurs attributs spécifiques. Divin, Christ a puissance sur l'univers; humain, il est soumis à l'empereur. Divin, il remplit présentement et le ciel et la terre; humain, il est limité à une place dans l'espace.

Malgré les variations et souvent les aggravations qu'ils ont subies dans les siècles qui suivirent, il est permis d'affirmer que les principes essentiels de cette christologie du seizième siècle et surtout sa méthode ont régné jusqu'à notre temps. Il n'entre pas dans notre dessein d'en entreprendre ici une critique fondamentale, qui d'ailleurs, pour être équitable, devrait constamment se souvenir qu'en fait nos réformateurs n'ont abordé cette étude que par accident. Mais il sera permis de dire que ces deux types christologiques, le luthérien, malgré H. Schultz, comme le réformé, sont rongés par un vice central. A la suite des Pères grecs, qui ont jeté sur l'évangile primitif le manteau de Platon et de ses successeurs, ils cherchent la solution du problème dans le domaine spéculatif. Ils se préoccupent moins de savoir ce que fut la personne de Jésus de Nazareth que d'établir et de définir les rapports du Logos incarné avec la Trinité d'un côté, et la personnalité terrestre de Jésus de l'autre. Si l'habitude de recourir aux textes scripturaires, si la piété et la chaleur de vie des pères du seizième siècle semblent parfois ressusciter les ossements desséchés, leurs conceptions christologiques demeurent pourtant des constructions dans le vide. Etant donné qu'on pose le problème christologique comme celui de la synthèse de *deux natures*, les solutions possibles sont logiquement épuisées sans qu'aucune d'elles soit satisfaisante. Maintenir l'union, comme le fait le luthéranisme classique, affirmer la pénétration réciproque des deux natures, alors qu'on conçoit celles-ci comme des entités opposées entre elles par les caractères même de leurs attributs respectifs, c'est se refuser à rendre intelligible l'humanité du

Sauveur ; distinguer résolument avec Zwingli les deux natures, c'est évidemment briser l'unité du sujet et constituer comme deux Christ parallèles qui ne sauraient se fondre en une personnalité unique et consciente. Des deux côtés, on aboutit à des impasses ; des deux côtés, le docétisme est à la porte et l'histoire nous a surabondamment montré qu'il est entré avec ses troupes dans la citadelle.

Comme le dit fort bien M. Gretillat[1], « le dogme christologique avait été livré à l'âge moderne trop discutable, trop incohérent, chargé de trop d'obstructions, de corrections et de réserves pour ne pas provoquer les efforts de la critique et les réactions de la logique révoltée. Et il était à prévoir que lorsque apparaîtraient des esprits respectueux encore des grandeurs morales, mais émancipés de l'autorité des traditions, on verrait surgir à la place de cette figure dont l'origine devait racheter l'invraisemblance un personnage moins grand, mais plus concret » ; nous dirions plutôt, cette fois sans M. Gretillat : un personnage moins fantastique, plus grand moralement parlant, plus intelligible et plus concret.

II

Il appartenait à ce siècle qui a élargi tant d'horizons et jeté tant de lumière dans le monde de transformer le problème du tout au tout. Je ne crains pas de dire que dans ses manifestations les plus récentes, il essaie d'opérer une évolution du dogme, qu'on appellerait volontiers une révolution salutaire, à la condition que, fatigué de détruire et de trier les matériaux, on veuille bien reconstruire la maison.

L'hérésie, s'il est encore permis d'employer ce mot en son sens ecclésiastique, nous a une fois de plus et sans le vouloir fait beaucoup de bien. Elle est un des facteurs de notre salut théologique. Son propre est, jusque dans ses exagérations mêmes, de mettre le doigt sur les plaies de l'Eglise. Elle ne les guérit pas ; elle les montre, les découvre largement et nous

[1] *Exposé de théologie systématique*, Tome IV, vol. II, p. 158. Neuchâtel, Attinger, 1890.

invite à remédier à nos maux. Ce service, pour la christologie, nous vient indirectement du rationaliste Paulus, dont on peut dire quelque bien après que David Strauss l'a si brillamment abîmé, de David Strauss lui-même, de tous ces hommes qui, par leurs travaux, leur critique souvent ultra-négative ont obligé la théologie à descendre des hauteurs spéculatives sur le terrain des faits et de l'histoire. Pour une bonne part, mais pour une part seulement, ces docteurs à l'instinct corrosif ont incliné la théologie vers ces méthodes qui sont sa gloire et qui sont dans l'esprit de notre siècle, vers ces méthodes où la critique, une sérieuse analyse, l'étude du document, le fait constituent la large et, je crois, solide assise de nos connaissances. Ce sont, à ce jour, non pas les définitions d'une philosophie transcendante, mais les biographies de Jésus, les histoires du siècle apostolique qui forment les indispensables prolégomènes de la christologie, même, du moins pour une part, dans les systèmes, qui, pour des motifs confessionnels ou autres, ne peuvent s'interdire de prendre leur point de départ dans le dogme trinitaire.

Aussi ne voyons-nous plus guère que deux écoles christologiques en présence, disons mieux deux méthodes. La première pourrait s'appeler *spéculativo-historique*, en ce sens que les catégories philosophiques de Hegel ou celles d'un autre constituent comme le fil directeur de la recherche ; l'autre se nommerait tout simplement méthode *historico-expérimentale*. Dans chaque groupe étudié et étiqueté avec détail, à la façon d'un catalogue raisonné, on pourra sans aucun doute noter des variétés infinies. Mais le cercle de discussion s'est suffisamment resserré, le consensus dans chaque camp sur les éléments essentiels du problème est devenu assez sérieux, pour qu'on puisse aujourd'hui, sans être incomplet, se borner à signaler deux tentatives qui résument toutes les autres. D'abord l'effort de ceux qui relient par l'hypothèse de la kénose le logos éternel au Christ Jésus. Ce sont là les représentants les plus éminents de la méthode spéculativo-historique. On sait que cette conception, dont les Thomasius, les Liebner et les Gess sont les maîtres ou les initiateurs modernes, a été et est

encore très répandue en Allemagne, quoiqu'elle paraisse à l'heure présente perdre de terrain. Dans la théologie du protestantisme français, elle semble presque avoir usurpé la place d'une doctrine nécessaire, grâce surtout à M. F. Godet, qui a mis à l'exposer, à la défendre et à la propager, toutes les ressources de son talent, toute l'ardeur de sa conviction [1]. Nous ignorons si les fidèles se rendent compte de la théorie ; mais on s'efforce de les persuader qu'elle est nécessaire à leur salut. Le point de vue opposé, représenté par ce que nous appelions la méthode historico-expérimentale, essaie de pénétrer et de comprendre la personne du Christ, en partant des éléments connus et accessibles de son être, en cherchant à délivrer la christologie de tous les éléments gréco-scolastiques dont elle est remplie, lorsqu'on la considère dans ses formules officielles.

Une rapide analyse de ces deux courants nous montrera sur le vif les caractères de la transformation actuelle du dogme christologique et nous permettra de tirer nos conclusions.

III

Et d'abord l'*hypothèse de la kénose*.

Nous choisissons pour guide celui que j'appellerai, sinon l'enfant terrible, du moins le plus vigoureux, le plus courageux logicien de la tendance : M. le professeur Gretillat, de Neuchâtel. Son récent exposé de théologie systématique [2], dont M. Lobstein a parlé ici-même en quelques articles justement remarqués [3], et duquel nous attendons avec impatience le IVme et dernier volume, peut être une œuvre « massive, » on l'a dit. Elle est aussi, elle est surtout une œuvre de mérite. On a

[1] Sans parler de M. le professeur Gretillat, dont il sera question plus loin, citons, parmi les récents défenseurs de l'hypothèse, M. Recolin : *La personne de Jésus-Christ et la théorie de la Kénosis*. Paris, Grassart, 1890. Cet opuscule forme un exposé très clair et succint de la théorie.

[2] Ouv. cité.

[3] *Revue de théologie*. livraisons de janvier et mars 1891. — Ces études ont dès lors été réunies en un opuscule : *Etudes christologiques*, le bilan de l'orthodoxie régnante. Paris, Fischbacher, 1891.

voulu, je crois, ranger l'auteur parmi les « revenants, » quoiqu'il se porte fort bien. Je ne nie point. L'édifice qu'il nous a construit avec tant de labeur sérieux est d'une très antique architecture. On se croirait parfois à Nicée, à Chalcédoine ou au pied de quelque illustre docteur du moyen âge expliquant la Somme. C'est égal ; M. Gretillat expose ses vues, développe en particulier la théorie de la kénose avec une franchise et une logique absolues. Il ne recule devant aucune conséquence ; celles-là même qui font le plus tressauter, il les donne avec je ne sais quoi de courageux, d'assuré qui force l'admiration. Je ne sais, si la kénose gagnera à cette impitoyable logique, car il est des hypothèses qui se portent mieux dans le demi-jour, mais ce que je sais, c'est que présentée sous les auspices d'un tel guide, elle ne saurait être ni travestie ni diminuée. La voici, à peu près toujours dans les termes employés par notre savant auteur.

Il s'agit de montrer qu'entre la seconde personne divine et le Christ historique, il y a identité du moi : c'est-à-dire que l'élément du moi, qui chez tout autre personnalité humaine est, selon M. Gretillat, le produit immédiat d'une création divine, est issu chez Jésus-Christ d'un état préexistant, éternel et divin ; que le personnage historique que nous appelons Jésus-Christ est quant à l'essentialité pure du moi un et identique avec le fils éternel de Dieu, la seconde personne trinitaire [1].

Mais il y a un moment où le Fils de Dieu a passé de l'existence éternelle et supratemporelle dans le mode de l'existence limitée, temporelle, humaine et terrestre. Le Fils de Dieu (Phil. II. 7) s'est ainsi entièrement dépouillé de sa forme divine pour se revêtir de la forme humaine. C'est la kénose. Ce dépouillement consiste en une renonciation de la part du Fils à ses attributs divins, renonciation qui, pour quelques docteurs, ne concerne que l'emploi de ces attributs pendant la période d'abaissement, tandis que les autres, comme MM. Gess, Godet et Gretillat, l'entendent d'un abandon complet et réel.

[1] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 120.

Il nous paraît, du reste, que cette dernière opinion est la seule qui donne à la kénose son sens vrai et l'empêche de dériver du côté du docétisme. Ces attributs momentanément perdus, disons disparus, sont l'éternité et la spiritualité divine, l'identité divine, la toute-puissance, la toute-science, la toute-présence, auxquelles il convient d'ajouter les attributs dits moraux, tels que la sagesse, la sainteté, la grâce, que Jésus a dû reconquérir. Ces renoncements partiels sont absorbés par celui qui les résume et les précède tous : le renoncement à l'*état divin*, échangé dans l'incarnation contre l'état humain, saisi dans toute sa réalité : le Fils éternel du Père, enfermé dans un embryon humain, a abandonné pour un temps jusqu'à la *conscience de soi-même*.

Le problème étant posé comme il l'est, on se demande nécessairement ce que devient la Trinité pendant cette phase de l'histoire. Il semble qu'elle doive subir une modification temporaire profonde et renoncer à l'immutabilité. Des hommes tels que Beck, Schœberlein et même Thomasius ont compris cette difficulté. On répond que la procession hors de soi des essences divines n'est pas une séparation locale, que dès lors le *même moi* réside à la fois dans l'éternité et dans le temps, là infini, ici limité et dépouillé, ici conscience et volonté divines, là conscience et volonté humaines[1]. Nous accusera-t-on de nous arrêter à des « préjugés » si nous voyons surgir ici deux moi et deux moi inconciliables ? On nous rassure, en nous affirmant qu'il n'y a point de rapport temporel, mais uniquement une relation de cause à effet entre l'éternité et le temps ; celle-ci est la cause de celui-là, la force productrice du temps qui s'enfuit. Est-ce clair ? Votre esprit est-il satisfait ?

M. Gretillat, pas plus que Gess, ne se laisse bercer par ce langage, qui ne répond pas précisément au précepte de Boileau. Il demeure conséquent avec ses prémisses et il faut l'en louer : Le Verbe dépouillé n'a conservé de l'état divin que la *pure identité du moi*, et le maître de Neuchâtel de s'écrier : « La Parole éternelle *éclipsée* du sein de la Trinité ! Celui qui

[1] D'après Schœberlein, cité par Gess : *Die Lehre von der Person Christi*. Bâle, 1856, p. 389.

avait créé le monde et le gouvernait, celui que les cieux et et même les cieux des cieux ne pouvaient contenir, enfermé dans les langes d'un petit enfant! Celui qui avait dit: Que la lumière soit! devenu inconscient du monde et de lui-même! Le Maître de toutes choses devenu l'élève de Joseph et de Marie[1]! »

Dès lors le Christ de l'histoire possèderait une réelle et parfaite humanité et l'on peut se dispenser de rappeler ici les attributs de cette condition d'existence ; car les kénosistes, c'est leur essentiel mérite, prennent en général l'humanité du Christ très au sérieux et savent déduire les conséquences de leur point de vue.

Néanmoins, dans ce processus qui part de l'éternité pour traverser le temps et rentrer dans l'éternel, il faut indiquer le moment où le Christ, renouant en quelque sorte les fils brisés ou perdus, reprend peu à peu conscience de ce qu'il est en soi, où Jésus de Nazareth se souvient du ciel et de son rôle trinitaire. Voici comment M. Godet résume cette phase, qui constitue comme la synthèse de l'état divin et de l'état humain et sauvegarde, on le croit du moins, l'unité et la continuité du moi ou l'identité personnelle : « Le caractère unique de sa personne devient pour lui (Jésus) un grand problème théorique et pratique. Qui suis-je et qu'ai-je à faire ici-bas ? Le baptême, la tentation, les grands actes de sa vie en un mot, sont comme les jalons de ce développement au travers duquel le Christ *se retrouve lui-même dans son essence première*, se souvient des choses célestes et a conscience d'avoir vécu *personnellement* dans le ciel[2]. »

Enfin arrive la troisième et dernière phase : celle de la glorification que M. Gretillat détermine ainsi : « En rentrant dans l'état divin, au terme de son existence terrestre, Christ ne s'est pas dépouillé de sa nature humaine, comme il s'était dépouillé de sa nature divine. » Les éléments de cette nature humaine

[1] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 191.

[2] F. Godet, *Etudes bibliques*. Nouv. Test. 4e édition, p. 138. Voir aussi en divers passages le *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* du même auteur, spécialement 2e édition, vol. II, p. 117-127.

ainsi glorifiée et qui rejoint l'état divin, sont entre autres le droit humain, la solidarité humaine, la corporalité humaine. « Ainsi Christ n'a emprunté à la nature humaine dans son existence terrestre tout ce qui était à elle, son imperfection, sa faiblesse, sa souffrance que pour partager avec elle tout ce qui était éternellement à lui, sa gloire, sa fidélité et la vie éternelle et lorsqu'il aura transporté l'homme, la dernière des créatures intelligentes, jusque dans l'intimité même du Père et du Fils, jusque dans la Trinité, il tirera sa gloire encore de celle de chacun de ses frères [1].»

Telle l'hypothèse de la kénose, pour laquelle on cherche des ancêtres. On cite Origène et Tertullien son contraste, puis Hilaire de Poitiers. Peut-être serait-il plus exact de rappeler surtout les noms de Valentin et d'Apollinaire. Il est certain qu'au sein du protestantisme classique, elle a commencé par être une hérésie, condamnée par la Formule de Concorde: « Rejicimus, dit ce document (Art. VIII), etiam damnamusque quod dictum Christi : « mihi data est omnis potestas in cœlo et terra » *horribili et blasphema interpretatione* a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundam divinam suam naturam in resurrectione et adscensione ad cœlos, iterum restituta fuerit omnis potestas in cœlo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum divinitatem, *deposuisset et exuisset*. Hac enim doctrina non modo verba testamenti Christi *falsa interpretatione pervertuntur*, verum etiam dudum damnatæ arianæ hæresi via de novo sternitur, ut tandem æterna Christi divinitas negetur et Christus totus, quantus quantus est, una cum salute nostra amittatur, nisi *huic impiæ doctrinæ* ex solidis verbi dei et fidei nostræ catholicæ fundamentis contradicatur [2]. »

Aujourd'hui cet anathème n'effrayera ni ne convaincra personne. Il nous paraît néanmoins digne de mention dans une étude sur la transformation du dogme. Où trouverait-on une

[1] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 246.

[2] Voy. W. Grimm, *Die philippistischen Kenotiker*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1885, 1er cahier.

preuve plus palpable de l'influence de l'époque, de celle des préoccupations du moment sur la manière de formuler les doctrines? Une hérésie du seizième siècle devenue à ce jour doctrine choyée, dont les représentants les plus éminents du conservatisme dogmatique, ceux qui sont considérés comme des colonnes, se font les propagateurs convaincus ! On se demande ce que diraient en présence de ce spectacle les pieux rédacteurs de la Formule de Concorde. Eux, ils condamnaient les théories qui prétendaient que le Christ humain s'était dépouillé de l'*usage* seul de ses divins attributs. De quelles excommunications ces gardiens de la saine doctrine frapperaient-ils donc nos modernes kénosistes qui, à des degrés divers, ne laissent au Verbe incarné aucune de ses qualités antérieures !

Hâtons-nous pourtant de le dire: quoi qu'il en soit du passé, l'hypothèse de la kénose, telle qu'elle est développée aujourd'hui, marque, malgré ses lacunes irrémédiables, une heureuse transformation de la christologie ecclésiastique. Elle a un mérite essentiel et que nous ne saurions tenir trop haut. Elle a pris, du moins d'intention, au sérieux, au grand sérieux, la réelle, la complète humanité du Christ, sans laquelle il ne saurait être notre Rédempteur. Avec son aide, on croit possible de concevoir le développement graduel de Jésus de Nazareth, la conscience qu'il prend de lui-même et de sa mission. Ses victoires sur le mal, comme ses luttes angoissées, ne seraient plus de simples apparences, des scénarios sans réalité morale: ce sont des victoires qui ont coûté quelque chose et sa sainteté, au lieu d'être comme un don de la nature, deviendrait une conquête spirituelle. Aussi les travaux que l'école nous a présentés sur ce côté de la question peuvent-ils compter parmi les plus beaux et les plus suggestifs de l'heure présente[1]. Nés des besoins actuels, ils les ont satisfaits en partie. C'est même cette revendication sincère, sinon conséquente, de l'humanité

[1] Voy. entre autres parmi les plus récentes publications : Grau, *Das Selbstbewusstsein Jesu*. Nördlingen, 1886. Cet auteur renonce aux extrêmes de la théorie et en revient en définitive à un Christ qui est la théophanie parfaite, sans que d'ailleurs le mode de l'abaissement soit exactement déterminé. Voy. aussi Nösgen, *Geschichte des Neuen Testamentes*, 1891.

réelle du Sauveur, qui a fait le succès de l'hypothèse : Elle répondait ainsi aux nécessités urgentes des contemporains, qui réclament un Christ en chair et en os, un Christ capable de compatir à leurs aspirations et à leurs misères et non une figure aussi inintelligible qu'elle est froide, un de ces Christ à l'auréole d'or, qui ressemble davantage au thaumaturge de l'imagination populaire qu'au prédicateur de Génézareth.

L'hypothèse prétend à une autre vertu encore, sinon plus précieuse, du moins plus frappante. Elle croit rendre compte de la préexistence personnelle du Sauveur ; elle croit avoir trouvé la synthèse que cherchent les siècles entre la seconde personne de la Trinité et celui qui, d'après son état civil, s'appelait Jésus de Nazareth. On raconte qu'à Chalcédoine, après les décisions arrêtées par le Concile, les évêques satisfaits poussèrent un vivat en l'honneur de l'empereur qui avait facilité l'accord et des théologiens qui avaient posé et défendu les formules adoptées. On a cru un moment que les initiateurs kénosistes allaient jouir au milieu de nous d'un triomphe analogue. Ils semblaient restaurer la théologie, délivrer le problème christologique de ses obscurités et de ses contradictions. Ils donnaient aux choses vieilles ce parfum de renouveau et de vie dont le romantisme a toujours su envelopper ses créations. Nous avons en partie partagé ces espérances [1]. — Hélas ! nous devons confesser aujourd'hui que le vin nouveau a rompu les vieilles outres. La part même de vérité que renferme cette hypothèse l'obligera, croyons-nous, à se transformer ; elle veut l'humanité sérieuse, réelle du Christ et cette humanité emporte comme une avalanche tout l'échafaudage métaphysique sur lequel on persiste à l'établir. L'hypothèse est comme le jalon d'une évolution nouvelle ; mais en elle-même elle ne peut guère résister aux objections que lui présentent la méthodologie, la philosophie, ou si l'on veut les exigences légitimes de la conscience et de l'esprit humains, l'histoire chrétienne et surtout les documents scripturaires.

C'est à ces divers titres que nous allons présenter une critique

[1] *Evangile et Liberté*, 1884 : *La divinité du Christ*, p. 25 et suiv.

de la kénose, critique que nous croyons d'autant plus exempte de préjugés que partisan jadis de la solution, nous nous sommes longtemps défendu contre les inextricables difficultés qu'elle suscite.

IV

La kénose d'abord a conservé de l'ancienne christologie un point de départ spéculatif. Elle s'établit en quelque sorte au sein de la notion trinitaire pour rendre compte de la personne vivante et concrète du Rédempteur. C'est là son ver rongeur autant que sa raison d'être. Ce défaut est surtout sensible dans les exposés de Thomasius, de Gess, de MM. Godet et Gretillat, mais se retrouve nécessairement chez tous les représentants de la tendance, parce que le problème est mal posé. On est frappé du rôle immense que jouent dans la question les catégories et les formules les plus abstraites de la scolastique. On nous parle du « moi nu », du moi indépendant de la substance ; on sait même nous décrire, ici et là, dans des vies de Jésus ou des sermons, l'attitude du Logos à l'heure de l'incarnation. Ces développements et ces discussions pouvaient peut-être convenir aux époques nourries de platonisme ; elles ont leur place dans cet âge de la pensée humaine où l'on croyait atteindre la vérité par le chemin de la spéculation pure. Aujourd'hui, tout cela nous fait l'effet d'une danse des idées beaucoup moins instructive que la danse des morts du grand Holbein. On dirait les vieilles armures des preux chevaliers de jadis, suspendues dans nos muséses. C'est de superbe, d'imposante, d'héroïque apparence. Approchez-vous, cela sonne creux et ne représente aucune force offensive ou défensive, en nos jours de poudre sans fumée.

Si l'on voulait résoudre le problème christologique en partant de ces hauteurs vertigineuses et suivre la méthode déductive, il faudrait au moins nous y préparer par de solides prolégomènes. Qu'on retravaille les catégories métaphysiques, en profitant des données de la psychologie moderne, malgré tout, moins obscure que celle des anciens dogmaticiens, dont on s'obstine à reproduire les formules. Qu'on nous donne des définitions à

peu près compréhensibles et soutenables de ce qu'on appelle « divin », « humain », « personne », « âme », « moi »[1], etc. Nous ne sommes certes pas les adversaires de la métaphysique et nous pensons que l'école théologique de Ritschl a trop jeté de mépris sur l'effort spéculatif; mais nous estimons qu'à l'inverse des Pères et des Grecs, leurs maîtres, la métaphysique, comme telle, ne saurait être qu'un point d'arrivée, et non un point de départ, comme les conclusions hypothétiques tirées de la généralisation des faits connus et non point le socle qui soutient le monument. Aussi dirons-nous volontiers avec M. Lobstein, dans ses récentes et remarquables études de dogmatique protestante, que c'est une erreur de méthode grave que de fonder une des doctrines essentielles du christianisme sur l'inintelligible et l'inconnaissable. Mais assez de la méthode; passons à des objections plus fondamentales.

Au moment où l'hypothèse de la kénose commençait à se développer au sein de la théologie moderne, le professeur Dorner de Berlin, dans un article des plus distingués[2] et auquel il n'a pas été sérieusement répondu jusqu'à ce jour, lui a reproché de porter atteinte à l'immutabilité divine. Cette objection que M. Gretillat appelle un préjugé me paraît fondamentale. C'est en effet un postulat de la raison et de la foi, confirmé par mainte affirmation scripturaire, qu'il n'y a en Dieu ni variation, ni ombre de changement. Nous n'excluons point par là « les mouvements des affections et de la vie, » mais les modifications dans l'être même de Dieu, qui nous ramènent directement aux religions naturalistes ou qui, tout au moins, supposent des prémisses panthéistes. Or la théorie du dépouillement statue dans cet être même un processus positif. C'est là sans doute ce qui lui a valu, non sans raison, l'appellation de « mytholo-

[1] Cette observation, nous tenons à le dire, n'atteint qu'en partie l'œuvre dogmatique de M. Gretillat, qui très sincèrement nous donne ses prolégomènes. On peut seulement regretter qu'il s'obstine à demeurer, en métaphysique, essentiellement sur le terrain de la philosophie grecque, dont furent imprégnés les grands conciles des premiers siècles.

[2] *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856. Voy. également du même auteur : *Christliche Glaubenslehre*, Berlin, 1880, tome II, vol. I, p. 337 et suiv.

gie » qui lui a été appliquée. Il y a un moment où la Trinité est rompue, où dans la triade réputée nécessaire et éternelle, il y a une place vide, où Dieu est autrement qu'il n'était. Ce n'est pas là seulement une « difficulté », c'est une condamnation du point de vue et jusqu'ici on n'a opposé à cette objection que deux réponses : les uns disent que, malgré l'incarnation, le Verbe divin continue à exercer ses fonctions éternelles ; les autres, comme MM. Gess et Gretillat, que la seconde hypostase s'est *éclipsée*, que son autorité a été *suspendue*. Dans le premier cas, le Logos est donc comme dédoublé et mène une double existence, l'une dans le ciel, l'autre sur la terre. Que devient alors cet abaissement, cet évidement complet dont on nous parle? La seconde supposition, disons-le franchement, tranche le nœud gordien et fait violence moins à nos facultés rationnelles qu'à notre respect du Dieu vivant, dont ces fantasmagories troublent la suprême grandeur. Et si l'on presse les termes, il faudra toujours demander aux kénosistes ce que devient le gouvernement du monde en l'absence de Celui par qui et pour qui toutes choses subsistent? Mythologie, a-t-on dit, oui, mythologie! Ces difficultés nous semblent en outre dévoiler une des erreurs fondamentales de la solution tentée, car, plus que d'autres essais analogues, la Kénose transforme le problème christologique en une question physique où l'on frise de près le matérialisme. On abandonne le terrain religieux, spécifiquement chrétien, pour aborder ce que nous appellerions l'étude de l'organisme divin et de ses modifications au travers de l'histoire humaine. Ce n'est pas, on l'avouera, la direction que nous montre l'histoire évangélique dans sa primitive simplicité.

On passerait presque volontiers sur ces obstacles, si la kénose nous fournissait réellement la synthèse des éléments divins et humains qui constituent la personnalité du Christ. Mais à la regarder de près, elle rompt gravement l'unité de la personne, la continuité du moi, et ainsi elle tend à créer comme deux moi parallèles ou plus exactement successifs, qui trop souvent se contredisent, au lieu de se fondre en une unité supérieure : d'un côté le moi divin, avec les attributs qui lui sont propres, de l'autre le moi humain avec les qualités qui lui

conviennent. Lorsque le dépouillement se produit, on ne voit guère les éléments qui relient le moi divin au moi humain qui lui succède. Il a été répondu, il est vrai, à cette difficuté en ce sens que les *états* seuls du moi sont variables, tandis que la... comment faut-il dire? la substance première demeurerait identique. Vivant dans des sphères différentes, le Verbe préexistant d'un côté, le Verbe incarné de l'autre, participent aux attributs et aux vertus de leurs milieux respectifs. On invoque à titre d'analogie le sommeil, le rêve, voire même la lycanthropie de Nébucadnetzar. Il vaut mieux glisser qu'appuyer sur ces comparaisons. Elles ne prouvent rien, puisque dans le sommeil, par exemple, ou le rêve, les attributs de veille ne sont pas absents, mais à l'état de repos. Dans la kénose au contraire, au sens de la renonciation absolue, la seule logique, la seule qui franchisse un instant les écueils du docétisme, on nous raconte précisément que le Verbe s'est réellement et absolument dépouillé. D'après la notion courante de la personnalité, il y a, semble-t-il, entre le Logos non incarné et le Logos incarné une distance, une opposition telle que la continuité de la conscience personnelle semble gravement atteinte. M. Gretillat, toujours plein de courage, s'en tire par un saut périlleux : Il distingue entre « le moi nu, absolument simple, identique à lui-même, distinct de toute qualité et de toute faculté originelle — et la nature composée de qualités et facultés multiples et diverses[1] ». « Je puis, dit ailleurs le même écrivain, me supposer revêtu de toute autre qualité que celle que je possède sans que l'identité de mon moi soit troublée[2]. » Pour le coup, ne sentez-vous pas passer sur vous un souffle de pur moyen âge? Voilà Paschase Radbert qui ressuscite avec sa substance pure et indépendante de ses attributs. Avec cette métaphysique-là, on a légitimé, textes bibliques en main, le sacrifice de la messe et la transsubstantiation. Une fois le principe admis, on peut également donner à la kénose son laissez-passer. Au siècle des Thomas d'Aquin, des Pierre Lombard, on excuse cette affirmation. Mais ne saurions-nous pas encore aujourd'hui, de science cer-

[1] Ouv. cité, tome III, vol. I, p. 511.
[2] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 121.

taine, que, nous les humains, nous ne saisissons les choses que par leurs attributs, que pour nos sens et nos facultés changer la totalité des attributs, c'est changer l'être lui-même? Le moi pur, le moi indépendant de ses qualités, le pain sans son goût, sa couleur, sa densité propre, l'homme sans les qualités humaines, qu'est-ce que cela, je vous prie ; ce moi, ce fond essentiel des choses, analogue au Dieu de Philon, dépouillé de tout, même de son nom, où l'avez-vous vu, qui vous l'a enseigné? Ne serions-nous pas en présence de mots qu'on n'entend pas, de fantômes, qui, lorsqu'on essaie d'en saisir les contours, nous échappent, parce qu'ils appartiennent au néant?

Supposons, à toute rigueur, que nos objections précédentes soient victorieusement anéanties. Nous ne demandons plus si le Verbe divin, suivant les diverses nuances de l'hypothèse, se confond avec l'âme humaine de Jésus ou s'il constitue à côté d'elle, la suivant, l'accompagnant, comme l'ombre accompagne le corps, un troisième élément de sa personnalité plus ou moins bien assimilé. Nous ne sommes plus curieux de savoir si le Logos, dans la période d'abaissement, est à la fois dans les cieux et sur la terre ou seulement ici-bas. Il reste une autre difficulté, la difficulté centrale au point de vue psychologique, devant laquelle un Thomasius[1] lui-même a reculé : c'est ce dépouillement, disons même cet anéantissement chez le Logos, de la *conscience de soi*. Le Verbe éternel, médiateur, créateur et conservateur des mondes, partie intégrante et nécessaire de la divinité se suicide, le mot serait-il trop fort? jusqu'à s'enfermer dans cet embryon d'où sortira une personnalité humaine!

Dans son ouvrage classique, Gess nous donne sur ce point capital quelques pages véritablement remarquables, que nous prisons très haut[2]. Il relève entre autres ce que sa conclusion a d'unique et d'incompréhensible. Cet aveu, nous le faisons nôtre ; il n'est pas pour nous effrayer. Car enfin il n'y a dans l'histoire qu'un seul divin Sauveur, unique médiateur entre Dieu et le pécheur. L'œuvre de la Rédemption est de la part du

[1] Voy. *Dorner*, ouv. cité, t. II, vol. I, p. 370 et suivantes.

[2] *Gess*, ouv. cité. Voir entre autres p. 309 et suivantes.

Père un acte absolument seul de son espèce, en présence duquel on ne peut rappeler que de lointaines analogies. A un fait unique doit correspondre une cause unique, qu'avec nos facultés imparfaites nous ne saisissons qu'imparfaitement et partiellement. Toutefois, si Dieu nous oblige tous les jours à constater des phénomènes ou des lois qui nous dépassent, il ne fait pas violence à notre constitution morale et intellectuelle. Nous confessons que la liberté morale, postulat nécessaire de toute morale digne de ce nom, est un mystère ; mais nul pouvoir, nulle autorité ne nous feront dire, à nous tels que nous sommes, que $2 + 2 = 5$ ou qu'une circonférence est pour la forme identique à un triangle. N'est-ce pas à de telles extrémités que nous condamne la théorie du dépouillement absolu? Dès qu'on la presse un peu, elle ne résiste pas à l'analyse et fait surgir non seulement des mystères, mais des impossibilités.

Les analogies qu'on invoque sont spécieuses, nous l'avons vu ; ce ne sont pas des analogies. La meilleure peut-être est celle qui rappelle les énergies créatrices et les obscurités de l'origine des êtres, aussi bien que la naissance de l'homme nouveau par la puissance du Sauveur vivant et agissant en nous [1]. Mais on voudra bien remarquer que dans ces cas l'être part du développement embryonnaire, de l'état inférieur, du germe primitif, pour déployer graduellement toutes ses qualités, comme le gland qui devient chêne ; le pécheur qui se convertit à Dieu est purifié et voit s'épanouir en lui les puissances sanctifiantes de l'Esprit. Tout autre est le procès du dépouillement chez le Logos divin. Ici, c'est le chêne qui retourne à l'état de gland, l'être dans la pleine possession de ses facultés qui redescend à l'état embryonnaire. On pourrait presque avec Nicodème, avec plus de raison que Nicodème, poser la question connue (Jean III, 4), d'autant plus qu'il s'agit en la cause moins d'un acte moral que d'une transformation de la substance divine, il faut bien se l'avouer. On invoque la liberté absolue, la liberté de l'amour qui s'immole. Profonde, religieuse, évangélique pensée, lorsqu'on demeure dans le

[1] *Gess*, ouv. cité, p. 313.

domaine moral, mais pensée inconcevable dans le mystère de l'acte métaphysique où on la présente. Cette descente dans une sorte de nirvana aboutit en réalité à l'anéantissement de la personnalité, dépouillée de tout ce qui la constituait. Se peut-il qu'un être, si absolument libre qu'on le fasse, transforme sa science en ignorance, sa puissance effective en faiblesse? N'est-ce pas une contradiction dans les termes mêmes, puisque, pour le savoir tout au moins, la raison ne conçoit pas que ce qui est su ne soit plus su, sauf à titre de phénomène morbide. Il est permis d'en dire autant des attributs moraux. Que peuvent signifier dans l'espèce les mots : renoncer à la sainteté, se dépouiller de ce qui fait l'essence même de la personnalité divine? Autant dire : je veux être ce que je ne suis pas, c'est-à-dire je veux ne pas être, car, encore une fois, que reste-t-il du Verbe divin après ces renonciations totales et contradictoires?

« Si d'ailleurs le Verbe a abandonné sa toute-science, il a renoncé à ce qu'il savait de Dieu et du monde et s'il ignore Dieu, il abandonne non pas, comme le pense Thomasius, un attribut relatif, mais un attribut essentiel à la personnalité divine, et l'on porte ainsi atteinte à l'idée même de Dieu. Conserve-t-il au contraire sa toute-science, le dépouillement et le but qu'elle poursuit sont sacrifiés, puisque l'acte de la kénose doit arriver à ce degré d'énergie que l'élément divin ne dépasse pas l'élément humain, mais qu'ils se couvrent exactement l'un l'autre. Car l'âme humaine ne possède point dès son origine une connaissance parfaite de Dieu. Une renonciation à la science par un acte de volonté est également inconcevable; car par le fait même que je veux oublier ce que je sais, je m'en souviens. Il est tout aussi inconcevable que l'amour actif et vivant renonce à l'amour. Du reste l'opinion qui affirme que le Logos peut se livrer au sommeil inconscient est d'une manière générale contraire à la doctrine de l'Eglise dans son ensemble qui pour Dieu pose l'ἀναλλοιώτως et l'ἀτρέπως. »

Ces dernières remarques sont de Dorner[1]; elles nous parais-

[1] Ouv. cité II, 1., p. 371.

sent indiquer, elles aussi, que le dépouillement absolu est contradictoire et inintelligible.

Descendons de ces hauteurs vertigineuses vers des objections plus tangibles. Malgré l'extrême sincérité de son effort, la kénose a un autre vice capital. Elle anéantit tout ensemble et la réelle humanité et la réelle divinité du Rédempteur.

L'humanité! En ce sens que cet être, qui reprend à une heure donnée de son histoire terrestre le souvenir de sa place dans la Trinité, ne saurait plus s'appeler au point de vue de l'épreuve morale subie et de l'œuvre salutaire accomplie un homme au sens parfait de la définition. Les luttes qu'il a traversées et dans lesquelles il m'invite à entrer avec lui, sur ses traces, muni de son secours, les souffrances qu'il a endurées, les victoires obtenues s'opèrent dans des conditions totalement différentes des miennes. La conscience de jour en jour plus nette de sa divinité, disons de sa préexistence, au sens où l'entend l'école, lui donne une force de résistance au mal, une énergie de *nature* que nous ne possédons pas. Son œuvre, j'allais dire sa sainteté, y perdent quelque chose de cette vertu morale et consolante qui dans l'ordre de la piété fait la force et la confiance des croyants. Le tableau que nous donne de Jésus l'épître aux Hébreux, par exemple, ne serait plus absolument exact; car ce n'est pas du Christ de la kénose qu'on peut dire « qu'ayant été tenté lui-même dans ce qu'il a souffert, il peut secourir ceux qui sont tentés » (Héb. II, 18) ou bien encore qu' « il a été rendu semblable en toutes choses à ses frères. » (Héb. II, 17). Il faut corriger, il faut rappeler que la similitude est lointaine, que la faiblesse (Héb. V, 3) ne fut pas son partage, puisque en face des tentations, Lui, qui se souvient de sa place dans le ciel et de sa qualité de Verbe éternel, possédait de par sa constitution même des forces, des armes qui font défaut aux mortels de par leur constitution aussi. M. Godet lui-même confirme notre point de vue et ruine le sien, lorsqu'il dit : « Le souvenir d'une vie antérieure à l'existence terrestre eût été *incompatible* avec l'état d'un véritable enfant et avec un développement réellement humain[1]. » On ne voit guère comment ce

[1] Commentaire de saint Jean, vol. II, p. 119.

souvenir serait davantage compatible avec le développement d'un homme de trente ans.

Une des conditions essentielles de l'humanité manque dès lors à ce Christ, qu'on s'efforce néanmoins et avec toute raison de présenter sous une forme réellement humaine. On sait, en effet, que si le « semblable en toutes choses à ses frères » doit être exact, il faut statuer chez le Maître la possibilité de la chute. Certes les kénosistes affirment avec énergie ce *posse peccare* qui seul rend efficace et solide l'œuvre de notre Rédemption ; mais cette affirmation ne saurait, ce me semble, logiquement s'appliquer à un Christ qui porte en lui, sous la forme que l'on sait, le germe d'abord, puis l'épanouissement de la seconde personne divine ; car Dieu est naturellement, substantiellement, nécessairement bon et l'on ne saurait parler de chute possible chez le Rédempteur ainsi présenté. Supposons un seul instant la réalité de cette chute, qui s'ajoutant à la chute primitive de l'humanité constituerait une nouvelle et effroyable catastrophe. Dans la théorie de la kénose, ce serait donc la divinité elle-même dans sa manifestation comme Logos qui serait tombée. C'est Dieu qui s'abandonne et tombe dans le mal. La pensée, le cœur, la conscience, toutes les énergies qui nous restent se refusent à entendre ou même à supposer de pareilles conséquences.

Remarquons, d'ailleurs, dans le même ordre d'idées, que l'hypothèse qui nous occupe rompt l'unité morale de la vie terrestre du Sauveur, pourtant si caractéristique d'après nos documents. On admet généralement qu'il a fallu toute la période antérieure au baptême pour que Jésus de Nazareth arrivât à la conscience pleine et entière de sa préexistence éternelle. Jusque-là il est homme, homme gardé, pénétré de l'Esprit et gagnant chaque jour le sentiment du rapport unique et spécial qui l'unit au Père. Dans ces conditions, le développement qu'il traverse est indépendant du Logos ; je veux dire que ne connaissant pas encore ses divines origines, celles-ci sont pour lui comme si elles n'existaient pas... à moins que, ce qui me paraît être un des dangers de la théorie, pour ne pas dire plus, on ne fasse de cette croissance dans la communion

avec Dieu un procès de nature qui a pour facteur, non pas les énergies de la volonté et de la conscience, mais les forces natives, qui peuvent être des privilèges, comme la richesse ou l'intelligence, mais qui n'ont en elles-mêmes aucune valeur morale [1]. Or si Christ a pu saintement traverser trente années de sa vie, sans avoir la conscience de sa nature supérieure, on se demande pourquoi sa carrière publique a besoin de ce ressouvenir d'un éternel passé, pourquoi à l'humanité réelle de la première phase succède une humanité, je ne dis pas divinisée, mais absolument changée dans ses conditions intérieures. Je ne discerne pas nettement le rôle du Logos dans la formation de sa personnalité ; ce Verbe qui ressuscite a presque l'air d'un étranger, d'un inspirateur qui ne fait pas corps avec la personne de Jésus. Il trouble bien plutôt les éléments humains, donc la valeur morale de sa personne et de son œuvre.

A ce compte, on préférerait presque l'hypothèse de ces docteurs hérétiques des premiers jours, qui envisageaient le baptême du Seigneur comme le moment où le Verbe divin s'unit à l'homme Jésus pour le quitter à l'heure du trépas. Si erronée que soit cette solution aux prémisses dualistes et qui fait du Christ le porteur d'une simple théophanie, elle a du moins ce grand avantage de supprimer les innombrables difficultés du Logos éternel devenu embryon et remontant peu à peu des origines obscures de l'être à sa pleine et primitive nature. H. Schultz [2] n'a pas trop dit lorsqu'il affirme que « le Jésus *humain* de la kénose apparaît en fait comme un être étrange, indifférent à la foi. Un Dieu personnel qui dans un corps humain commence une vie humaine est une sorte d'hybride que

[1] Qu'on veuille bien nous comprendre. Nous disons, ici comme ailleurs, que les conséquences *logiques* de la théorie de la kénose tendent à transformer le développement moral du Seigneur en un procès de nature Nous ne prétendons point que les défenseurs du point de vue aient cette intention. Ils en ont une toute contraire qui est aussi la nôtre. « Les progrès seuls décisifs de Jésus se sont accomplis dans sa conscience, » dit entre autres M. Gretillat (ouv. cité, t. IV, vol. II, p. 234) dans un chapitre fort remarquable que nous nous approprions presque en entier. (Voir p. 232 et suivantes.)

[2] Ouv. cité, p. 298.

la dogmatique chrétienne doit s'interdire. » Nous conclurons à notre tour cette partie de notre exposé, en disant qu'analysée dans ses conséquences logiques et mise en présence de la vie de Jésus, tel qu'il nous apparaît dans les documents, l'hypothèse discutée sauvegarde la préexistence, mais mine de fond en comble l'humanité du Sauveur qu'elle voulait expliquer.

Si du moins la théorie du dépouillement mettait en lumière la divinité du Rédempteur ! Mais ici encore elle nous paraît sacrifier ce second terme du problème, dans les éléments que l'école elle-même reconnaît comme essentiels à la notion. Dans son humanité, qu'est-ce que le Christ a gardé de sa divinité que l'on oppose l'une à l'autre, comme les dogmaticiens de Nicée opposent les deux natures ? Rien, nous répond-on ; dépouillement absolu, perte de la conscience de soi. Nous en tombons d'accord. La toute-présence ? Mais Jésus est lié à l'espace et au temps. La toute-science ? Mais il ignore des faits relatifs « aux menus détails de l'existence terrestre » et même des faits d'ordre supérieur. La toute-puissance ? Mais il est obligé de recourir à Dieu toujours, pour ses miracles, comme pour la force morale qui lui est nécessaire. La sainteté même, comme la bonté, au sens fort du mot, il ne la possède point par nature ; il conquiert ces richesses, il apprend l'obéissance. Toujours d'accord. Mais l'épanouissement graduel du Logos doit pourtant laisser échapper quelque divin effluve. Où est ce rayonnement divin de la personne terrestre du Maître avant sa résurrection par laquelle il a été déclaré fils de Dieu avec puissance (Rom. I, 4) ? On citera la sainteté reconquise et nous en retenons l'aveu ; mais au fond le Christ humain ne conserve de divin dans son existence ou dans une partie de cette existence terrestre que son origine, dont peu à peu il se souvient. A tout prendre, c'est ce souvenir de la préexistence qui seul résiste ou plutôt seul triomphe du dépouillement absolu. A quoi d'ailleurs emploie-t-on cette réminiscence d'une existence antérieure et intra-divine ? A donner une sorte d'autorité supérieure aux enseignements de Jésus sur des faits de l'ordre supersensible. C'est dans le souvenir de son état préexistant que le Fils de Dieu sur la terre puise la science surnaturelle qui

lui est propre [1]. Ainsi la révélation salutaire est pour une part transformée en un enseignement de vérités surhumaines, le Révélateur en un docteur céleste qui nous apprend ce qu'il a vu dans le ciel [2]. On peut donc dire que la kénose, après avoir supprimé pour un temps la divinité du Fils de l'homme, ne nous la montre pas dans son plein rayonnement en ce qui concerne le Christ historique. Selon l'expression d'un défenseur de la théorie, le Jésus terrestre possède non pas deux

[1] Gretillat, ouv. cité, t. IV, vol. II, p. 183.

[2] Ce point de vue développé par Gess et les autres initiateurs modernes de l'hypothèse est particulièrement sensible chez M. F. Godet. (*Commentaire sur l'évangile de saint Jean*). Le vénérable maître l'a résumé et si possible accentué dans ses récents articles du *Chrétien évangélique* (cahiers de mars, avril et mai 1891). La révélation divine nous y est présentée comme portant, en partie du moins, sur des faits d'ordre supersensible que les hommes n'auraient pu découvrir sans elle et que l'on ne peut admettre que sur le témoignage d'une autorité extérieure et suffisamment établie. On cite les « dogmes bibliques » de la préexistence du Christ, de la prédestination, celui de la parousie (*Chrétien évangélique*, N° de mars), puis le fait du pardon divin et de l'assurance que nous en avons (N° d'avril, p. 147). Dès le moment que l'on écrit (N° d'avril, p. 145) : « la méthode d'autorité consiste à réclamer créance pour une vérité par un motif autre que le témoignage que rendent à ce fait ou à cette vérité les sens, la raison ou le sens moral, » ce qui est au fond la définition romaine, on saisit cette manière de voir. Il serait pourtant aisé de montrer que ces dogmes bibliques ont dans leurs éléments essentiels une origine tout autre qu'une communication du ciel à la terre par Jésus ou tel autre instrument révélateur. Nous nous étonnons surtout qu'on veuille fonder l'assurance du pardon sur une base aussi fragile quand cette assurance repose, je crois, au dire d'un saint Paul et des croyants, sur le témoignage du Saint-Esprit. Nous ne saurions dans cette note entrer dans le détail du sujet, mais nous voulons faire remarquer que cette conception mécanique de la révélation de Dieu procède de l'intellectualisme et conduit à l'irréligion. On ne s'étonnera pas que la christologie kénosiste souffre gravement de cet élément si étranger, si hostile à l'Evangile primitif. Dans un nouvel article du même journal (cahier de septembre : la *Révélation*), le même auteur confirme nos appréciations précédentes. La révélation est présentée comme une communication de vérités surnaturelles et l'on essaie même d'opérer dans les écrits sacrés le triage, ligne après ligne, entre ce qui est révélé et ce qui procède d'une autre source ! !

natures à la fois, mais une seule, la « nature humaine[1]. »

Humanité gravement compromise, divinité diminuée, temporairement exclue, tel est le Christ sans unité qu'on nous présente. Ces conclusions n'indiqueraient-elles pas que la solution tentée ne rend pas compte des termes mêmes du problème, que ce problème est mal posé ?

En tout cas, ce n'est pas ainsi que l'entendent les premiers témoins et les documents primitifs. Ils ne présentent pas le Sauveur *dans sa période terrestre* comme *successivement* divin, puis humain. A leurs yeux, d'après leur témoignage, le Jésus historique, terrestre, est, à la fois et en même temps, Fils de l'homme et Fils de Dieu, non pas l'un après l'autre, mais l'un avec l'autre, les deux éléments, pour parler selon les formules en usage, étant fondus ensemble, de manière à former un organisme vivant.

Faut-il rappeler quelques textes, dont chacun se souvient ? Ils nous parlent de Dieu manifesté en chair (1 Tim. III, 16), de Dieu qui *était* en Christ (durant sa carrière terrestre (2 Cor. V, 19), de la plénitude de la divinité habitant corporellement en Lui (Col. I, 19). L'apôtre Jean (I, 14), a contemplé sur la terre la gloire du Verbe éternel ; Jésus affirme que Celui qui l'a vu a vu le Père (Jean XIV, 9) ; l'épître aux Hébreux parle du Fils, image empreinte de Dieu (Héb. I, 3). Que voulons-nous de plus catégorique ? Le témoignage apostolique voit donc la divinité du Sauveur, non pas voilée, ni dépouillée, mais pleinement et parfaitement manifestée dans la personne du Rédempteur. Cette divinité qui sans doute éclate, puissante et achevée, dans la glorification du Ressuscité, elle accompagne, elle pénètre Jésus, elle se révèle durant toute sa carrière et dans toutes ses œuvres. Nous trompons-nous ? Il nous semble que pour avoir trop exclusivement considéré le dépouillement, la théorie combattue nous donne le contrepoids exact des affirmations citées, aussi nettes que formelles. Celles-ci, du reste, ne se limitent pas aux textes rappelés et dont nous reparlerons dans un second article. Elles dominent, elles inspirent du plus au

[1] R. Wennagel, *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose*. Strasbourg 1883, p. 52.

moins tous les types christologiques du Nouveau Testament, dont elles sont la substance même, selon ce mot de Jean (I, 14) qui, pareil à une cime étincelante, embrasse tout l'horizon chrétien : *La Parole a été faite chair.*

Cette citation nous conduit au dernier sujet de cette analyse critique, aux bases scripturaires sur lesquelles prétend s'appuyer la théorie ; une théorie qu'on veut lire dans le Nouveau Testament lui-même et dont on a même fait l'expression adéquate de la sagesse de Dieu.

Trois textes, Jean I, 14 ; Phil. II, 6 et suivants et 2 Cor. VIII, 9, voilà les classiques appuis de l'hypothèse ; et comme l'interprétation du dernier dépend de celle qu'on donne au passage des Philippiens, les arguments scripturaires se réduisent à deux. Je ne nie point que, la kénose une fois admise comme fil conducteur, il ne soit possible d'en envelopper un assez grand nombre d'affirmations bibliques, comme le montrent les belles études exégétiques de MM. Gess et Fréd. Godet[1]. Mais les deux textes cités deviennent la clef de voûte de l'édifice, qui tombe ou subsiste avec eux.

On nous permettra de remarquer que si la théorie a une telle importance pour la foi, il est étrange que les documents primitifs s'en occupent si peu et à titre presque accessoire. La parole de Jean n'est que le motto de son prologue, les affirmations de Paul ne sont dans leur intention primitive qu'un argument parénétique, sans portée doctrinale proprement dite. Mais, quoi qu'il en soit, sans entrer dans le détail exégétique, que disent, que valent les deux textes cités ?

Nous serons très bref sur Jean I, 14 : *la Parole a été faite chair.* C'est une affirmation d'ordre absolument général. Elle constate la révélation, la manifestation du Verbe divin au sein de l'humanité dans la personne historique de Jésus de Nazareth ; elle indique une pénétration parfaite de la chair, toujours en la personne du Rédempteur, par la Parole. Je veux bien que l'aoriste ἐγένετο fasse allusion à un fait historique donné et

[1] Voy. l'ouvrage précédemment cité, de Gess, et particulièrement le volume *Christi Zeugniss von seiner Person und seinem Werk*. Bâle, 1870. — Voy. aussi Godet, *Commentaire de saint Jean.*

précis[1]. Faut-il y voir seulement l'entrée dans la vie humaine du Verbe divin, par l'acte spécial qu'on appelle l'incarnation? Faut-il étendre la notion et l'entendre de tous les abaissements, de tous les renoncements auxquels a été soumise la Parole devenue chair ou, si l'on veut, de tous ses actes révélateurs, donc de toute la manifestation historique du Christ? Ce second sens, à cette place, dans une préface qui doit être comme la clef ou le sommaire de tout le livre, serait peut-être plausible. Mais il n'importe. Quelque interprétation qu'on adopte, une chose est certaine, c'est que l'apôtre ne dit ici, pas plus qu'ailleurs, un seul mot sur le *mode* de cette incarnation. Εγένετο, le verbe le plus général que connaissent les langues humaines! Mais il permet toutes les suppositions, celle de Luther, celle du type réformé, la kénose et tout ce que vous voudrez. Le fait de *devenir*, plus exactement d'après l'affirmation johannique, le fait de l'entrée du Logos dans le domaine de la vie humaine, disons même l'incarnation par l'abaissement, voilà tout ce qu'on est en droit de sortir du texte, pris en soi. Il ne saurait donc devenir l'appui solide, encore moins la démonstration scripturaire de l'hypothèse.

Sera-t-on plus heureux avec Philip. II, 6-11? Il le semble presque. Ce passage fameux qui a donné son nom à la théorie est aussi sa forteresse au point de vue biblique. Le voici dans la traduction exacte, autant qu'élégante, que nous en donne M. Ed. Stapfer[2]: *Ayez les sentiments qui animaient Jésus-Christ: il était dans la même condition que Dieu et il n'a pas considéré cette égalité avec Dieu comme un butin à garder pour lui*[3], *mais il s'est dépouillé lui-même, il a pris la condition de l'esclave; il est devenu semblable aux hommes, il s'est montré*

[1] Meyer, *Exeget. Handbuch. Evang. Johannis*, 6me édit., revue par B. Weiss, p. 75.

[2] *Le Nouveau Testament.* Paris, Fischbacher, 1889.

[3] Cette traduction d'*ἁρπαγμός* me semble assez exacte. Elle est confirmée par un remarquable article de Wetzel (*Studien und Kritiken*, 1887, p. 535 et suivantes) qui paraphrase ainsi le passage: « Il n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme une incitation et un moyen de prendre à soi violemment » les puissances que lui fournissait sa position. Les arguments philologiques de Wetzel sont solidement établis.

homme dans toute son apparition ; il s'est humilié lui-même ; il s'est soumis jusqu'à mourir, mourir même sur une croix. Aussi Dieu l'a-t-il élevé bien haut....

Cette page difficile [1] et discutée peut s'entendre de deux manières. Les uns l'appliquent uniquement au Christ historique et à sa glorification ; les autres y voient toutes les évolutions supposées de son être, qui, après la préexistence (v. 6), traverse la phase terrestre (v. 7 et 8), pour aboutir à l'élévation suprême (v. 9-11).

Cette dernière opinion est incontestablement, à ce jour, celle des commentateurs les plus autorisés de toutes les écoles. Laissant de côté les interprétations détaillées il suffit, à notre propos de répondre à la question suivante : En quoi, selon l'écrivain apostolique, consiste ce dépouillement du Christ ?

Le kénosisme voit ici une indication précise, presque technique, de l'incarnation et de son mode. Il trouve dans le texte tout ce procès substantiel que nous avons décrit et qui va jusqu'à statuer, au moment nécessaire, l'inconscience du Logos. On presse le verbe ἐκένωσε, il s'est dépouillé ! il s'est évidé ! On quintessencie le pronom ἑαυτὸν. Celui-ci doit désigner la « pure identité du moi », cette « substance identique à travers toutes les variations et persistante dans toutes les réductions d'état, n'atteignant pas l'essence même de l'être [2]. » A ne consulter que les analogies du langage biblique, on fait de ce pronom un trop grand philosophe. Partout ailleurs, je crois, il désigne la personne, l'être entier, avec ses attributs, avec sa μορφή, sans distinctions subtiles entre les accidents et la substance. Cette formule-là est rigoureusement étrangère aux idées juives et du christianisme primitif; elle est fille du moyen âge ; gardons-nous de l'imposer à saint Paul. Quand il est dit du Seigneur,

[1] Nous renvoyons ici, sans parler des commentaires, aux études que Grimm, Holsten, Holtzmann, Hilgenfeld ont faites de ce passage (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie ; Jahrbücher für protestantische Theologie*), mais particulièrement aux opuscules de *P. Schmidt*, Neutest. Hyperkritik, Berlin, 1880, et de Weiffenbach : *Zur Auslegung der Stelle Philipper II, 5-11*, Leipzig, 1884.

[2] Gretillat, *Ouv. cité*, tome IV, vol. II, p. 190. »

Jean XI, 33, qu'il se troubla, le ἑαυτὸν signifie sans doute qu'il fut ému jusqu'aux racines de son être, mais de son être entier, corps et âme, et non pas dans la substance du moi pur. Quand autre part (1 Jean III, 3) l'écrivain affirme que le chrétien se purifie lui-même, faut-il voir dans l'ἑαυτὸν la pure identité du moi? Quand Jésus exige du disciple qu'il renonce à soi-même, serait-ce au moi sans ses attributs? (Voy. aussi Jean XVII, 19). Tout au plus peut-on remarquer que dans notre texte ce pronom réfléchi, mis à la première place, marque, comme le verbe actif dont il dépend, un abaissement inspiré non par la nécessité, mais par l'amour.

On en dira autant d'ἐκένωσε. Ce mot trouve son analogue dans l'ἐταπείνωσεν du v. 8, dans l'ἐπτώχευσεν de 2 Cor. VIII, 9 et même, quoique avec une application un peu différente, dans l'ἀπαρνεῖσθαι de Mat. XVI, 24. Sous des images semblables, nous avons partout l'idée du renoncement, du sacrifice, — du sacrifice que fait un être riche, splendidement doté, qui se dépouille de ses droits, de ses forces, bonnes ou mauvaises, pour vivre d'une vie inférieure, en apparence, à celle que supposent ses dons.

L'apôtre nous indique clairement le contenu de ce dépouillement pour Jésus-Christ : Le Sauveur du monde a pris, dit-il, la *condition de l'esclave*. C'est ce qu'a affirmé le Fils de l'Homme lui-même, alors qu'il disait être venu non pour être servi mais pour servir, alors qu'il faisait de l'humilité le signe de la vraie grandeur. L'obéissance qui est la renonciation à la volonté propre, qui prend pour devise : non pas moi mais toi, fut le trait caractéristique de sa vie et de son œuvre, tandis qu'abstraitement parlant, sa « forme de Dieu, » sa dignité, son rang, ses vertus semblaient l'appeler à un autre rôle. Tel est le premier trait du dépouillement. Voici le second, deux fois indiqué : Jésus-Christ « est devenu semblable aux hommes, il s'est montré homme dans toute son apparition. » Il y a donc entre lui et les hommes une parfaite analogie. Il a partagé leurs joies, surtout leurs espérances et leurs douleurs ; physiquement et moralement, il s'est soumis aux lois qui conditionnent notre nature. Pareil au roi qui délaisse son palais pour habiter

les cabanes, il a quitté sa forme de Dieu et les splendeurs de puissance et de félicité qu'elle suppose, pour vivre et agir au sein des humains déshérités et comme un déshérité. Enfin son renoncement poussé aux limites suprêmes a consenti à ce sacrifice au delà duquel il n'y en a point : la mort et la mort du malfaiteur. Avant Paul, Jésus lui-même a donné la définition de la kénose, du dépouillement, non de celui qu'imagine une théologie subtile, mais de celui qui est l'essence de l'amour : celui qui voudra gagner sa vie la perdra, celui qui la perdra la sauvera. Cette parole est la clef véritable de Philip. II, 6-11, où Paul ne dit pas un mot, pas un seul, de cette évolutiou d'un Logos qui perd la conscience de soi pour émerger plus tard de son néant momentané. A prendre les faits dans la simplicité de leur contexte, ces versets parlent non d'un procès métaphysique, mais de ce grand procès moral qui s'appelle le renoncement, alors qu'*au lieu de songer à son propre intérêt* on songe *à celui des autres* (Philip. II, 4). Ainsi l'exemple cité par saint Paul conserve, pour le simple lecteur, toute sa valeur et tout son à-propos, j'allais dire toute son efficacité.

Il sort de là, si notre interprétation est juste et quelle que soit la représentation qu'on se fasse de cette « forme de Dieu », à laquelle le Christ historique a renoncé, que l'ἐκένωσεν de Philip. II, 7 ou l'ἐπτώχευσεν de 2 Cor. VIII, 9 ne sauraient s'entendre de l'incarnation. Tout au moins, si elle s'y trouve comprise, c'est à l'arrière-plan, à titre de présupposition lointaine et non exprimée directement. C'est à la vie entière du Christ historique qu'il faut appliquer ce verbe trop fameux ; c'est ce sacrifice, cette kénose de tous les instants, le renoncement d'hier qui s'ajoute au renoncement d'aujourd'hui, pour aboutir à sa consommation finale dans l'obéissance de la croix. Ces textes sont donc un tableau résumé et saisissant, une caractéristique aussi juste que profonde de la carrière du Rédempteur, présenté aux fidèles à titre de parfait exemple.

On a vu, je l'espère, d'après notre exposé, combien sont caducs et sujets à caution les appuis que l'hypothèse de la kénose croit trouver dans les textes canoniques. Nous croyons qu'il est peu de doctrines parmi celles qu'on a essayées d'étayer sur

nos documents sacrés, qui soient aussi extra-bibliques que celle que nous discutons.

Notre démonstration serait plus complète encore si Philip. II, 6-11 se rapportait dans son entier au Christ historique. Les interprètes qui soutiennent ce point de vue ne sont pas sans quelques bons arguments. La « forme de Dieu », si elle n'est pas, comme le pensent quelques-uns, une allusion à la scène de la transfiguration [1], indiquerait les vertus morales du Seigneur, ses parfaites victoires, qui appellent, semble-t-il, l'absence de souffrance, la béatitude divine. Mais au lieu de tirer à soi ces trésors, comme le guerrier victorieux qui traîne son butin, Jésus a choisi la voie du libre sacrifice, renonçant à son avantage propre pour songer à celui des autres (Philip. II, 4). Au reste, quelle que puisse être la valeur de cette explication, qui établit entre les expressions « forme de Dieu » et « forme de serviteur » une parfaite corrélation, en excluant toute idée de procés métaphysique, en limitant strictement l'exemple donné à la sphère morale, nous n'en profitons pas ici. Nous confessons que la question est douteuse, que l'expression μορφὴ θεοῦ, unique, il est vrai, en son genre, peut fort bien, d'après les données fondamentales de la christologie paulinienne, s'entendre de la préexistence [2].

Mais, qu'on préfère ce sens-ci ou ce sens-là, il reste qu'aux yeux d'une exégèse fidèle, les spéculations du kénosisme ne trouvent point de place dans le texte lui-même. On n'y rencontre, dirons-nous avec un savant dont l'impartialité fut la vertu cardinale, M. Reuss, « rien sur le problème métaphysique de l'union des deux natures, rien sur la question de la consubstantialité, rien sur celle de savoir si le Fils de Dieu en devenant homme a simplement caché ses attributs divins ou s'il y a momentanément renoncé [3]. »

[1] On s'appuie sur une analogie entièrement formelle. Philip. II, 6 parle d'une μορφὴ θεοῦ; on lit dans Marc IX, 2 à propos de la transfiguration : μετεμορφώθη.

[2] On verra dans la seconde partie de cette étude comment il faut, à nos yeux, envisager les affirmations concernant la préexistence personnelle du Christ, que l'on rencontre dans divers écrits du Nouveau Testament.

[3] *La Bible*. Les épîtres pauliniennes, II, p. 291.

Toutefois, à ceux-là même qui se rallieraient à nos conclusions, il restera peut-être un dernier scrupule. Sans doute, diront-ils, l'écrivain apostolique nous présente l'exemple du Christ dans l'esprit de sacrifice manifesté par toute sa carrière, mais si ce Christ a passé de l'état divin à l'état humain, comme le fait entendre toute la christologie paulinienne, il faut nécessairement admettre que l'incarnation est elle aussi exprimée ou supposée dans l'ἐκένωσεν de Philip. II, 6. — Supposée, peut-être; exprimée, non. D'ailleurs, cet ἐκένωσεν pour être plus précis que l'ἐγένετο de saint Jean ne dit rien pourtant sur le *mode* exact, sur la manière d'entendre cette incarnation. Je ne connais même dans le Nouveau Testament aucun texte qui se préoccupe de cette question[1]. Les écrivains sacrés posent le fait, parlent en diverses formes de l'abaissement, aucun d'eux ne détermine le *comment* de cette évolution[2].

Si l'on voulait tenter une solution du problème au point de vue du christianisme primitif, en essayant de découvrir comment ses premiers essais spéculatifs conçoivent ce passage de l'état divin à l'état humain, ce n'est pas à tel ou tel texte qu'il faudrait s'adresser. Les textes sont muets sur cette question et je doute pour ma part que l'état actuel de nos connaissances historiques nous permette sur ce point des conclusions précises[3].

[1] On pourrait faire une exception en faveur de l'évangile de la naissance dans Matthieu et Luc. Mais nous verrons dans la seconde partie de cette étude que la donnée fondamentale de ces récits, loin de supposer la préexistence, raison d'être du kénosisme, semble totalement l'ignorer.

[2] M. le pasteur Recolin (ouv. cité, p. 51), tout en affirmant que les écrivains du Nouveau Testament semblent avoir résolu le problème dans le sens d'une *kénosis*, dit très judicieusement qu'ils n'ont *pas mesuré toutes les difficultés du problème*. « Les écrivains sacrés, écrit-il encore, nous fournissent les lignes d'une construction théologique plutôt que cette construction elle-même; leurs affirmations sont plutôt le fruit de l'expérience religieuse sous l'action du Saint-Esprit que de la spéculation philosophique. »

[3] Voy. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, von Dr Ad. Harnack. Fribourg en Brisgau, 1888, seconde édition, t. I. — M. le prof. Astié vient de donner dans la présente *Revue* une série de remarquables articles consacrés aux trois volumes de cet ouvrage, le plus capital qu'ait fourni ces dernières années la science allemande.

En tout cas, c'est aux données psychologiques de l'époque qu'il faudra recourir. La croyance de quelques écoles à la préexistence des âmes, les affirmations en cette matière de la Sagesse de Salomon, celles de l'essénisme fourniraient peut-être quelques analogies lointaines. Une étude serrée de la doctrine du Logos depuis ses premières manifestations, entre autres dans quelques pages des Proverbes, dans l'Apocalypse d'Hénoch et le quatrième Esdras jusqu'à Philon donnera également quelques indices. On y verrait que ces auteurs, aussi bien que Jean et Paul, manquent d'une notion précise de ce que nous appelons la personnalité ; que chez eux tous la personnification du Verbe, si réelle soit-elle, est pourtant assez indéterminée pour ne pas poser directement le problème du mode de son incarnation. On y verrait en tout cas que l'hypothèse d'un Logos perdant la conscience de soi est totalement contraire à leur notion de Dieu. D'après leur théologie plus mystique et plus spiritualiste, moins gnostique que celle des Père grecs dont relève le kénosisme, les apparitions de Jéhovah, l'habitation de Dieu dans le monde ou dans l'homme ne compromettent en rien ce que j'appellerais l'intégrité de la divinité. On y verrait surtout que la notion trinitaire, prémisse de l'hypothèse kénosiste, est radicalement étrangère aux premiers siècles, que dès lors leur conception de l'incarnation, s'ils en ont une, ne saurait être celle du dépouillement absolu [1].

Ainsi l'exégèse comme l'histoire, la philosophie comme les postulats moraux de l'œuvre de la Rédemption protestent contre la théorie discutée.

Si l'on nous disait que nous ne sommes point capables d'entendre une si haute pensée, nous y consentirions volontiers, et nous nous réfugierions sous l'autorité d'un homme que citait récemment M. Lobstein [2] et dont l'opinion en de si hautes matières peut avoir quelque valeur. « Quant à critiquer, disait naguère

[1] Voy. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Zweiter Theil, zweite Auflage, Leipzig, 1886, p. 445, 481, 758, 880. Voy. aussi : Jean Réville, *La doctrine du Logos.* Paris, Fischbacher, 1881, spécialement p. 98-112.

[2] *Ouv. cité*, p. 34, note.

Ch. Secrétan[1], la doctrine du professeur Gess, nous ne le saurions, parce qu'il nous est impossible de l'entendre : une personne d'origine divine dans un autre sens que nous (qui ne sommes pas d'origine divine suivant M. Godet, quoique de race divine suivant nos traductions de saint Paul), une personne d'origine divine et dépouillée de la sainteté divine, un sujet dépouillé de tous les modes qui constituent son être divin, sont autant de mots dont nous ne pouvons rien tirer. Ne sachant ce qu'ils signifient et doutant même qu'ils puissent signifier quoi que ce soit, il m'est impossible de dire s'ils sont ou non contradictoires.... Nous avons une idée de la sainteté, nous n'avons aucune idée d'un sujet dépouillé de tous les modes qui constituent son être. Mais comme en fait l'habitude est dûment prise de tirer des conséquences de principes inintelligibles, et des conséquences de ces conséquences, nous ajouterons que toute doctrine qui tend à faire imaginer quelque chose au-dessus de la sainteté renferme un danger manifeste pour la morale et par conséquent pour la religion. »

A ces mots M. Godet[2] répond : « Disons... que l'être divin s'est réduit à l'état humain, en renonçant momentanément à son mode d'être divin, afin d'élever la race humaine à cet état divin qui est sa sublime destination. Si M. Secrétan ne sait ce que de telles paroles signifient et ne peut y attacher aucun sens, c'est tout simplement que la sagesse de saint Jean et de saint Paul, — ou plutôt celle de Dieu même, dont voilà le plan, — surpasse celle de l'homme autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre. La comparaison est d'Esaïe LV, 8, 9. » — Oui, sans doute, la comparaison est d'Esaïe, qui ne l'applique ni à la kénose, ni aux spéculations transcendantales, mais à l'amour insondable du Dieu « qui ne se lasse pas de pardonner. » (Esaïe LV, 7.)

Il me semble que c'est un peu différent et que nous n'avons pas le droit de détourner cette parole ou telle autre pour en faire le point d'appui ou l'excuse de nos faibles hypothèses. La kénose, comme qu'on la juge, est, aussi bien que toute autre

[1] *Revue chrétienne*, 1884, p. 620.

[2] *Revue chrétienne*, 1884, p. 758 et 759.

théorie christologique, un essai d'explication purement humain. Ne l'identifions pas avec la pensée de Dieu ; c'est usurper un pavillon qui ne lui appartient pas.

Pourtant, nous conserverons de cette hypothèse, à nos yeux condamnée de toute part, un élément précieux : c'est la direction de son effort, son intention. Elle voulait établir l'humanité réelle du divin Rédempteur, nécessaire à l'intelligence de sa personne et de son œuvre. Si elle a failli à la tâche proposée, parce que ses bases psychologiques et historiques étaient manifestement insuffisantes, elle nous a du moins rendu l'immense service de démontrer l'impuissance radicale des anciennes formules. En essayant de les sauver, elle les a trahies, et elle constitue dans l'évolution du dogme christologique comme un pont qui doit nous conduire à une solution du problème, plus respectueuse des données de nos documents primitifs et des exigences de la conscience chrétienne.

Cette solution, qui nous permettra, après tant de pages consacrées au déblaiement des vieux matériaux, de reconstruire, fera l'objet de la seconde et prochaine partie de notre étude. Nous y verrons une dernière évolution du dogme, qui replace la question christologique sur le terrain historique et religieux, qu'elle n'aurait jamais dû abandonner.

LA THÉOLOGIE PAULINIENNE ET LA THÉOLOGIE JUIVE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

Pendant longtemps, on s'est borné à étudier la pensée de saint Paul prise en elle-même ou dans son développement interne. Depuis quelques années on pousse les recherches plus loin. On s'efforce de découvrir les origines mêmes de la théologie paulinienne. Dans le second volume de son grand ouvrage de dogmatique, *Ritschl* a soutenu, avec toutes les ressources de l'exégèse la plus ingénieuse, que c'est dans l'Ancien Testament, dans l'hébraïsme qu'il faut chercher les sources du paulinisme. A deux reprises, d'abord dans un gros volume sur le christianisme primitif, ensuite dans une édition refondue de son étude sur saint Paul, qui date de l'année dernière, M. *Pfleiderer* a combattu le thèse de Ritschl et a émis l'idée que ce n'est pas dans l'hébraïsme de l'Ancien Testament que la pensée du grand apôtre plonge ses racines, mais dans la théologie juive. Il nous apprend lui-même que c'est en lisant le remarquable exposé que M. *Weber* a fait de cette théologie, qu'il a été frappé des analogies nombreuses qu'elle offre avec celle de Paul[1].

Nous estimons que M. Pfleiderer a ouvert à la critique une voie qui sera féconde. Les conceptions théologiques proprement juives ont exercé sur celles de la première génération chré-

[1] Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*. Tome II, seconde édition, 1882. — Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 1890. — Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 1880.

tienne une influence plus profonde qu'on ne l'accorde d'habitude. C'est de ce côté-là, pensons-nous, que nous viendra l'éclaircissement de plus d'un de ces problèmes que soulève l'histoire des origines du christianisme.

Au premier abord, on s'étonnera peut-être que nous fassions des rapprochements entre la théologie juive telle qu'elle se dégage des Targums, de la Mishna, du Talmud et celle de saint Paul. Tout récemment un jeune théologien, M. H. Bois, dans une thèse sur le judéo-alexandrinisme, déclare très catégoriquement qu'il ne peut être question d'une influence quelconque de cette théologie avant le deuxième ou le troisième siècle de notre ère puisque c'est à cette date qu'ont été rédigés ses premiers monuments. Les raisons ne manquent pas cependant, qui vous obligent, au contraire, à lui attribuer un rôle prépondérant dans tout le monde juif non seulement au premier siècle de notre ère mais aussi dans celui qui précède cette date. Mentionnons-en les trois principales. Ce sera l'introduction nécessaire de ce travail.

Remarquons, d'abord, que les Targums, les Midrashim, certains traités du Talmud ne font, en bonne partie, que reproduire un enseignement transmis et élaboré pendant des siècles. On y trouve une tradition théologique dont les origines remontent à l'exil. Est-ce une raison, parce que cette tradition n'a été recueillie et fixée dans des documents littéraires que deux ou trois siècles après la naissance du Christ, de ne lui accorder d'influence qu'à partir du moment où d'orale elle est devenue tradition écrite ? Ne doit-on pas, au contraire, supposer que c'est pendant sa période d'élaboration, c'est-à-dire, de croissance et de vie, qu'elle a le plus profondément influé sur les esprits ?

On constate, ensuite, que toute la littérature juive, qui a vu le jour pendant les deux ou trois siècles qui précèdent la ruine de Jérusalem, plus particulièrement celle qui n'a pas subi l'influence du judéo-alexandrinisme, présente une conformité frappante, dans les conceptions théologiques, avec les Targums et la Mishna. Elle atteste ainsi l'existence, pendant cette période, du grand courant de pensée qui devait plus tard se fixer

dans les documents issus des écoles rabbiniques. C'est au retour de l'exil, avons-nous déjà dit, qu'il a pris naissance. C'est dans les Chroniques, dans certains psaumes, dans certaines portions du Pentateuque, dans la littérature gnomique, qu'il faut chercher le germe de la théologie juive. Les trop rares documents, dont la date est encore à peine fixée, que nous rencontrons ensuite servent à nous avertir de sa présence et à marquer son développement en même temps que son influence. Voilà une constatation qui légitime notre point de vue et qui nous permet de voir dans la théologie juive celle du siècle de saint Paul.

Ajoutons, enfin, qu'alors même que nous n'aurions pas les raisons, que nous venons d'indiquer, de revendiquer pour la théologie rabbinique une influence bien antérieure à l'époque où elle fut rédigée, il nous suffirait de l'étudier pour nous convaincre qu'une construction aussi vaste suppose nécessairement plusieurs siècles d'élaboration. C'est un organisme qui s'est développé exclusivement sous la poussée d'une logique que rien n'arrêtait. Elle constitue un ensemble de déductions qui s'enchaînent avec une étonnante rigueur. L'histoire des idées nous montre que ces sortes de systèmes supposent toujours une longue durée et plusieurs générations de penseurs.

Nous avons insisté sur le rôle que la théologie juive a joué à l'époque des origines du Christianisme parce que, croyons-nous, on le laisse trop dans l'ombre. Les uns n'admettent que des antécédents bibliques à la pensée de Paul, les autres ne voient que l'hellénisme dans ces temps-là et en exagèrent peut-être la prépondérance dans les cercles juifs et chrétiens. La critique doit s'efforcer de rendre à chaque facteur historique la vraie part d'influence qui lui revient.

Notre examen ne portera que sur les notions du péché et de la chair, de la justification et de l'expiation. Nous caractériserons sur ces points-là la pensée de saint Paul sans essayer de refaire une étude détaillée que d'autres ont déjà faite avec supériorité. Puis nous remarquerons la part qui revient dans chacune de ces notions, d'une part, à la théologie juive, d'autre part, à l'esprit nouveau. En d'autres termes, tout ce travail

aura pour but de dégager, si possible plus nettement, l'originalité de la pensée du grand apôtre par l'analyse des deux principaux éléments qui la constituent.

I

Le péché.

Dans les épîtres, cette notion se montre sous deux aspects différents. Tantôt elle revêt un caractère tout juridique, tantôt elle est essentiellement religieuse.

On ne saurait douter que la loi juive n'ait exercé sur Saul de Tarse cet ascendant qui faisait qu'elle façonnait à son image les esprits. Saint Paul a repoussé le légalisme, celui-ci n'en projette pas moins son ombre sur sa pensée devenue chrétienne. Faut-il rappeler les passages où l'apôtre rehausse le caractère sacré de la Loi, où il la fait remonter à une institution divine, où il l'assimile à l'Ecriture elle-même, où, je devrais dire, il désigne la théocratie juive tout entière, religion et livres saints, par ce terme : la Loi ? Voilà un langage auquel les écrivains hébreux, du moins ceux qui sont antérieurs au retour de l'exil, ne nous avaient pas accoutumés. On sent que Saul de Tarse a vécu dans un milieu où l'idéal moral se confondait avec la loi mosaïque. C'est donc elle qu'il faut toujours entendre lorsque nous rencontrons dans les épîtres le terme de *loi*, νόμος. Paul ne désigne jamais par ce mot un grand idéal de justice et de sainteté, à la façon des prophètes. Il ne faut pas davantage chercher chez lui ces « lois non écrites, » dont parle le tragique grec. Cela est de toute évidence lorsqu'il s'écrie : « Ceux qui ont péché sans loi, périront aussi sans loi. » (Rom. II, 12.) Si l'on entend par « loi » la loi non écrite, la loi morale, alors que signifie cette parole ?

Paul suppose que même chez les païens la loi juive, dans ce qu'elle a de plus essentiel, est gravée dans leur cœur : lesquels, dit-il, montrent la substance de la loi, ἔργον τοῦ νόμου, gravée dans leurs cœurs (Rom. II, 15). Je n'insiste pas sur un point que d'autres ont déjà pleinement mis en lumière. Je me borne à faire remarquer qu'il importe beaucoup de ne pas oublier

qu'aux yeux de l'apôtre l'idéal moral se confondait absolument avec la loi juive. Inutile de relever, ici, les nuances diverses qu'il attachait à ce terme. Le point capital c'est qu'il entendait toujours par là un document positif. En cela, il est bien d'un temps où le légalisme triomphait. Nous le constaterons plus d'une fois: quelles que soient les transformations que sa pensée ait subies, elle a toujours conservé l'empreinte indélébile de ses origines. On ne se dépouille jamais complétement de ses premières habitudes intellectuelles.

L'idéal moral, ainsi conçu, ainsi confondu avec un code écrit, entraîne une notion toute juridique du péché. Celui-ci apparaît comme une infraction, une violation du code. Tout l'accent doit porter sur l'acte de transgression et de désobéissance.

Cette notion-là, pas plus que la conception générale dont elle est la conséquence, n'a pas entièrement disparu des épîtres de Paul. Rappelons, d'abord, les termes dont l'apôtre se sert, à tout instant, pour désigner le péché. Outre celui de ἁμαρτία qui a une portée générale, on trouve celui de παράβασις (transgression), παρακοή (désobéissance), παραπτῶμα (chute, faute), ἀνομία. Aucun de ces vocables n'exprime soit la notion prophétique d'un abandon de l'alliance de Dieu soit celle de la souillure lévitique. Tous ils contiennent l'idée de l'infraction d'un code écrit, de la violation d'une loi positive. De là cet axiome bien juif : οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Point de loi, point de transgression. Puis, dans tout le passage *Rom. V, 12-21*, l'auteur fait porter l'accent tout entier sur un acte de péché qui est la transgression d'un commandement précis. Dans le passage *Rom. II, 3-10* l'apôtre revient, presque à chaque phrase, aux ἔργα, aux œuvres ; il y fait consister le péché dans les actes. Les énumérations de péchés que l'on trouve en maints endroits des épîtres (Rom. I, 29-31 ; 1 Cor. VI, 9 ; Gal. V, 19-21) reposent également sur l'idée du péché conçu comme acte isolé.

C'est surtout quand il s'agit des peines et des récompenses que se montre chez Paul la conception juridique du péché qu'on lui avait inculquée à l'école des pharisiens. Veuillez peser les termes de ce passage des Romains que nous repro-

duisons (II, 3-10) : « Penses-tu, toi qui juges ceux qui font ces sortes de choses et qui en fais autant, que tu échapperas au jugement de Dieu? Par ton endurcissement et ton impénitence tu t'amasses de la colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, lequel rendra à chacun selon ses œuvres ; à ceux qui, par leur persévérance dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, il donnera la vie éternelle, mais à ceux qui disputent et qui s'insurgent contre la vérité, s'abandonnant à l'injustice, sa colère et son courroux. La détresse et le désespoir attendent tout homme qui a fait le mal... mais la gloire, la paix seront pour quiconque fait le bien.... »

Dans tout ce passage ce n'est pas l'état moral du pécheur qui entraîne sa perte, ce sont les œuvres qu'il a faites qui reçoivent leur juste rétribution. C'est bien là la conception légaliste qui voit en Dieu le juge suprême qui décide du sort de l'homme selon ses actes. Si, ailleurs, Paul envisage d'une toute autre façon l'issue du drame humain, il ne faut pas, cependant, méconnaître qu'ici c'est la notion du droit strict qui détermine toute sa conception. Ces passages suffisent pour montrer que la notion juridique du péché est loin d'être étrangère à la pensée paulinienne. C'est là une première analogie avec la théologie juive qu'il faut maintenant préciser.

Dans celle-ci le péché est essentiellement conçu comme acte. Les péchés, ce sont autant d'infractions du commandement divin qui n'ont aucun lien organique entre elles. Cette notion de la faute découle logiquement du principe de cette théologie, de son culte pour la loi écrite.

M. Weber a réuni une foule d'exemples intéressants, tirés des Targums ou des Midraschim, qui illustrent la rigueur de logique avec laquelle on a, partout, appliqué la conceptiou juridique du mal. Ainsi la théologie rabbinique fait consister la chute du premier homme en un acte, pur et simple, de désobéissance. Celui-ci est si peu l'indice d'un certain état moral que l'on déclare qu'un seul acte de repentir eût tout effacé. De même pendant la première enfance l'homme n'est point pécheur puisqu'il n'est pas encore maître de ses actes. Les

patriarches n'ont jamais désobéi à la Loi, donc ils sont sans péché. Les peines et les récompenses se mesurent strictement aux œuvres. « Tout l'accent, dit Weber, porte sur des actes de péché qui se laissent compter et peser. » C'est au même point de vue que l'on envisage toute l'histoire. On ne voit jamais dans une catastrophe la résultante de tout un état moral du peuple qu'elle atteint ; on lui cherche toujours une cause spéciale qui a dû être une transgression particulière. On s'ingénie à découvrir de quelle faute la ruine de Jérusalem est le châtiment. Enfin, nous le verrons en détail plus loin, c'est encore la notion tout extérieure et toute juridique du péché qui domine toute la sotériologie juive et la détermine.

Ces exemples montrent avec quelle vigueur de logique les théologiens juifs appliquaient leurs notions fondamentales. On conçoit toute la force que cela devait donner à leur enseignement. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la pensée de Saul de Tarse ait conservé, en ce qui regarde le péché du moins, une certaine teinte de la discipline première qu'elle avait subie. En tout cas ce n'est pas avec l'hébraïsme biblique qu'elle montre ici des affinités. Nulle part, ni chez les prophètes, ni même dans le Lévitique, du moins dans ses parties les plus anciennes, ne vois-je la notion juridique et extérieure du péché. Elle commence tout juste à poindre dans les parties de l'Ancien Testament qui datent du retour de l'exil. Ce n'est donc pas dans l'Ancien Testament que la pensée de saint Paul plonge ses racines, du moins par le côté de sa notion du péché que nous venons de mettre en lumière, mais dans la théologie juive.

Si la notion paulinienne du péché a, parfois, un caractère juridique c'est, plus souvent encore, sous un aspect religieux qu'elle se présente. J'ai choisi cette épithète de religieux pour qualifier ce côté-là de la notion, faute d'une autre qui exprime un sens aussi large et aussi profond.

En effet Paul emploie le terme de ἁμαρτία (péché), au singulier, dans un sens spécial. Il ne faut pas entendre par là une désignation collective qui, par une fiction du langage, résume en une notion générale la somme des péchés isolés. Paul est

plutôt réaliste dans ses conceptions. Cette abstraction, la ἁμαρτία, est, à ses yeux, une véritable puissance, une sorte de force aveugle qui se développe selon une loi qui lui est inhérente — ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, dit-il (Rom. VIII, 2). — Elle a sa vie propre. C'est un élément destructeur qui a pour théâtre de ses exploits l'humanité elle-même.

Telle est la notion qui se dégage du passage classique *Rom. V, 12 :* « C'est pourquoi, de même que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, qui s'est ainsi étendue à tous les hommes parce que tous ont péché, etc. » — C'est la même notion, encore accentuée, que l'on trouve dans le passage non moins classique *Rom. VII, 7-25.* Elle est saisissante cette peinture des ravages causés par cet élément aveugle auquel rien ne peut résister ! Certes ce n'est pas ainsi que l'on parle d'une pure abstraction et de son action sur les hommes. D'une manière générale, dans ces mémorables chapitres V-VIII des Romains, c'est le sens dynamique qu'il faut attacher au terme de ἁμαρτία. Autrement il est impossible de saisir la pensée de l'apôtre dans toute son ampleur. C'est, enfin, cette notion du péché ainsi définie qui constitue le nerf de toute la conception paulinienne de la mort et de la résurrection du Christ. La ἁμαρτία est donc bien une force malfaisante, lâchée au sein de l'humanité. Sa domination l'embrasse tout entière. La preuve c'est que la mort, salaire du péché, s'étend à tous les hommes même avant l'apparition de la loi. (Rom. V, 14.) Cependant n'attribuons pas à la ἁμαρτία ainsi conçue le pouvoir de se transmettre par l'hérédité. Il est possible que Paul eût été jusque-là s'il avait connu cette idée. Mais nous pensons, avec Pfleiderer et d'autres, qu'elle ne se trouve pas dans les épîtres. A coup sûr, ce n'est pas dans le passage *Rom. V, 12, sq.* qu'elle est formulée. C'est vraiment solliciter les textes que de vouloir tirer l'idée d'hérédité d'expressions comme celle-ci : κατεστάθησαν : ils ont été constitués, ou de l'emploi de la préposition διά ou du datif : διὰ τοῦπαραπτώματος, τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι.

Enfin tout en conservant au terme de ἁμαρτια le sens dynamique que Paul lui prête, il ne faut pas oublier que lui-même

marque la limite du pouvoir du péché. Je veux bien que cette limite est constamment dépassée, qu'elle est plutôt virtuelle qu'effective; il n'en reste pas moins que saint Paul l'a posée. Le fameux : ἐφ᾽ᾧ πάντες ἥμαρτον de Rom. V, 12, n'aura jamais d'autre sens que celui-ci : parce que tous ont péché. La volonté humaine c'est la seule barrière qui s'élève contre les empiétements de la ἁμαρτία. Sans doute, partout elle plie et cède. Elle n'en existe pas moins. Notre acquiescement aux séductions de la ἁμαρτία c'est la condition même de son empire, de même que la πίστις est la condition du pouvoir non moins étendu de la grâce, cette autre force.

Avant de montrer que, même envisagée sous son aspect le plus profond, la notion paulinienne du péché porte l'empreinte de son origine juive, il est nécessaire de rappeler comment l'apôtre conçoit le développement du péché.

Ici encore on se trouve en présence de deux courants de pensées qui, au premier abord, se concilient difficilement. Dans une première série de textes (Rom. V, 12, sq.; 2 Cor. XI, 2, 3) Paul affirme que c'est grâce à un acte de désobéissance à un commandement formel que le péché pénètre au sein de l'humanité. La conséquence, c'est une sentence de condamnation (κατάκριμα) que Dieu prononce sur l'humanité tout entière. C'est nous dire quelle a été l'occasion de l'éclosion du péché, ce n'est pas nous montrer celle-ci dans sa cause profonde. Voilà tout ce que l'on peut tirer de ce texte lorsqu'on l'envisage tel qu'il est, sans y sous-entendre des idées qui ne s'y trouvent pas. De même dans 2 Cor. XI, 3 : « Je crains que, comme le serpent, dans son astuce, a séduit Eve, etc... » nous n'avons encore qu'une circonstance, capitale sans doute, mais que l'on ne peut qualifier de cause, parmi celles qui marquent la chute. N'y a-t-il pas, dans cette première série de textes, une tendance générale à considérer cette grande crise par ses côtés extérieurs? Ne nous attardons pas à montrer que la façon dont Paul semble envisager ici la chute a des analogies marquées avec les conceptions et le langage de la théologie juive sur ce point. Ce n'est pas le récit tout seul de la Genèse qui a inspiré l'apôtre, c'est ce récit interprété par les idées de l'école.

Nous n'en sommes pas réduits aux textes que nous avons cités, pour savoir comment Paul concevait l'origine du péché. Dans *Rom. VII, 7-25* il montre l'éclosion et le développement du mal chez l'individu. De tout temps, on a admiré la profondeur psychologique de cette peinture. Marquons-en les moments successifs.

Il est un temps où le péché, la ἁμαρτία, ne s'est pas encore affirmé. Disons qu'il n'existe encore qu'à l'état de virtualité : ἁμαρτία νεκρά. Survient une crise. C'est la loi divine qui la provoque. Elle force l'homme à prendre conscience de lui-même et du même coup le mal apparaît ; il jaillit du choc de la conscience et de la Loi ; il s'éveille ; il prend vie : ἀνέζησεν. A partir de ce moment, le péché se développe rapidement. La ἁμαρτία devient καθ'ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς, pécheresse à l'excès ; elle réduit l'homme à l'impuissance malgré les protestations de la nature supérieure : « Je fais le mal que je ne veux pas. » Son action délétère finit pas se manifester à la façon d'une loi immuable : « Me faisant esclave de la loi du péché. »

En combinant les données de ces deux séries de textes, on peut arriver à construire une conception ou un dogme paulinien de l'origine première du mal. La tentative est d'un grand intérêt. Mais comme Paul préoccupé d'un tout autre ordre de questions, n'a fait, en somme, qu'effleurer ce problème sans en donner une solution nette, nous n'irons pas au delà des limites qu'il n'a pas songé à franchir lui-même.

Jusqu'ici nous avons constaté que, par son côté extérieur, la pensée de l'apôtre touche partout aux conceptions de la théologie juive et, par là, trahit son origine. Peut-on en dire autant pour les vues plus profondes de Paul sur le péché, son éclosion et son développement ? Nous le pensons. Disons-le d'avance, cela est exceptionnel, et mérite d'autant plus notre attention.

La scolastique juive, comme toute scolastique, était condamnée à rester à la surface des choses. Cependant elle a eu parfois des vues plus profondes. Plus d'un théologien juif a senti la gravité de ce grand problème du péché et finalement on n'a pas pu se contenter des seules notions qui se déduisaient du principe légaliste.

La théologie juive attribue à l'homme une inclination naturelle qu'elle désigne par le terme de יֵצֶר הָרַע, inclination mauvaise. A l'origine ce penchant n'est pas mauvais en soi. Il est nécessaire à la propagation de la vie. Dans le traité *Bereshith rabba* (c. 4.) il est dit que si le יֵצֶר n'était pas inhérent à l'homme, celui-ci ne construirait point de maison, ne prendrait point de femme, n'aurait point d'enfants, ne se livrerait à aucune occupation. A l'origine cette inclination était dans l'homme, mais à l'état de repos, de virtualité. « Tu dis, lisons-nous dans le traité *Tanchuma*, *bereshith* (c. 7), le יצר est mauvais. » Le Saint répond : « C'est toi qui le rends mauvais. » Pourquoi ? Un enfant de six à neuf ans n'est pas encore pécheur, mais à partir de dix ans le penchant mauvais se développe. » Ainsi donc, selon la théologie juive, il est un âge, une période de la vie où le *yécer* n'a point encore d'action sur l'homme, ne l'incite pas au mal.

Comment ne pas reconnaître déjà ici la parenté qui existe entre cette notion et celle que Paul a exposée dans le septième aux Romains ? Le יוֹצר הרע c'est la ἁμαρτια dont l'apôtre constate la présence chez l'homme à l'état de virtualité, la ἁμαρτία qui ne le rend pas encore pécheur, ἁμαρτία νεκρά.

Poursuivons cette comparaison. La chute a eu lieu. Inutile de dire que l'idée qu'elle résulte du choc entre la conscience et la loi n'appartient qu'à Paul. C'est dans les conséquences qu'on en tire que les deux théologies se rapprochent. D'après les théologiens juifs le résultat de la chute c'est un grand changement dans l'être humain. Le *yécer* se réveille enfin ; sa force s'accroît ; il devient promptement l'ardent aiguillon de tous les désirs mauvais. Dans plusieurs traités (*Bammidbar rabba*, c. 15, *Nedarim* 326) on affirme que le *yécer* devient maître de l'homme ; on ne lui résiste qu'avec une extrême difficulté ; on l'appelle le roi.

De virtualité devenu une redoutable réalité, le *yécer* ne cesse de grandir et de se développer. Tout sert, en quelque sorte, à l'éperonner. Les sensations, Satan, les bénédictions divines elles-mêmes, tout contribue à augmenter encore la force du

penchant funeste. Il devient, selon l'expression de Paul, qui s'applique exactement ici, ὑπερλίαν ἁμαρτωλός.

La théologie juive en vient à affirmer l'universalité — jamais l'hérédité — du péché. Si elle reconnaît que le *yécer* exerce son pouvoir sur tous les hommes, elle admet cependant des exceptions. Il en sera question tout à l'heure. Mais, en règle générale, elle affirme la domination universelle du *yécer*. Il y a même des passages remarquables, cités par Weber (p. 225), où l'on déclare qu'il n'y a personne tout à fait exempt de péché. « Il est impossible, lisons-nous dans *Wayyikra rabba* (c. 14) que les hommes les plus pieux ne pèchent pas par quelque côté. » (Cf. *Schemoth rabba*, c. 31.)Pour achever de caractériser le *yécer* et ses effets, remarquons que, d'après la théologie juive, ce penchant a pour fruits ces deux péchés principaux : le libertinage et l'idolâtrie. Le monde païen en arrive à ces excès parce que là le *yécer* domine sans restriction aucune. Comment cette vue générale du monde des gentils ne rappellerait-elle pas le tableau du premier chapitre des Romains?

Relevons un dernier point par où les deux théologies trahissent leur communauté d'origine. Dans le système rabbinique, on postule toujours la liberté humaine. Il est évident, cependant, que celle-ci se réduirait à peu de chose pour peu que l'on accentuât la notion du *yécer*. La théologie juive ne l'a pas fait au même degré que Paul. Le ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον, qui implique la liberté humaine, subsiste dans les deux systèmes, avec cette nuance que dans le système légaliste on insiste davantage sur la liberté.

Je crois pouvoir conclure, pour ce qui concerne la notion du péché dans les épîtres de Paul, que, de quelque côté qu'on l'envisage, elle plonge ses racines dans les conceptions courantes de la théologie juive. Si l'on examine cette notion à sa surface, cela est frappant. Si l'on va au fond, si on la considère par son côté intime, si je puis ainsi m'exprimer, ici encore on retrouve des affinités que l'on ne peut pas méconnaître avec la pensée théologique juive dans ce qu'elle avait de plus profond.

Et cependant la différence entre les deux théologies est

grande. D'autant plus évidente que l'on marque mieux les ressemblances et la parenté. La nouveauté, l'originalité de la pensée paulinienne gît tout entière dans la direction qu'elle a prise. Tandis que la conception juridique, extérieure, formaliste du péché prédomine, de plus en plus, dans la théologie juive, c'est avec quelque peine qu'on la retrouve chez Paul. Elle y est plutôt à l'état de débris, qui attestent encore ce que fut cette pensée à l'origine et qui aident à comprendre ce qu'elle est devenue au souffle d'une inspiration nouvelle. D'autre part, tandis que la conception plus profonde du péché, entrevue parfois par les théologiens juifs, apparaît, en somme, comme une anomalie dans leur système, tandis que ces vues si justes n'ont pas fructifié au sein de la scolastique juive, ne sont là que pour témoigner d'une sorte de conscience vague de la pauvreté religieuse des conceptions dominantes et y subsistent peut-être comme les pierres d'attente sur lesquelles reposera un jour un autre système religieux et théologique, ces mêmes vues ont pris une ampleur extraordinaire dans la pensée de saint Paul. Il les a précisées, approfondies et frappées à son effigie pour toujours. Nous ne craignons pas de l'affirmer, ce sont elles qui constituent le vrai fond de sa pensée. C'est ainsi qu'il a fait fructifier les semences divines qui se stérilisaient dans la poussière des écoles pharisaïques. Elles ont servi de point de départ aux conceptions admirables des chapitres VI, VII et VIII des Romains, à cette vue saisissante des ravages du péché et au sentiment tragique qui s'y exprime. Sorties du même lit, les deux pensées, après avoir mêlé, en certains points, leurs eaux, se séparent et s'élancent en des directions opposées.

II

La σάρξ, la chair.

La notion paulinienne de la chair nous semble, aussi bien que celle du péché, ne s'éclairer tout à fait que par la comparaison avec les notions analogues de la théologie juive. Voyons, d'abord, celles-ci :

On parle beaucoup du monisme de l'Ancien Testament. On

a raison. Pas de trace d'un dualisme métaphysique dans la pensée hébraïque. Il n'en est pas tout à fait de même dans la pensée juive postérieure au retour de l'exil. Elle est arrivée, dans le domaine de l'anthropologie, à un dualisme incontestable. Chez un peuple d'esprit plus philosophique, il eût servi de point de départ à des spéculations métaphysiques. Le dualisme de la théologie juive reste étranger à celles-ci. C'est ce qui lui donne un caractère très curieux et très particulier que nous ne pouvons étudier ici.

D'après les théologiens juifs, l'âme n'a pas la même origine que le corps. Elle préexiste à celui-ci. Jusqu'au moment de son entrée dans le corps elle est pure. « Cette âme, lisons-nous dans *Koheleth Rabba* (83 *a*), que je t'ai donnée est pure. Si tu me la rends telle que je te l'ai donnée, cela ira bien pour toi ! sinon je la consumerai. » Dans la prière du matin, on disait : « Mon Dieu, l'âme que tu m'as donnée est pure ; tu l'as créée, formée, tu me l'as insufflée. »

Le corps est d'autre nature. S'il n'est pas mauvais en soi, il appartient cependant au domaine des choses corruptibles. En cela, il est inférieur à l'âme.

Ce qui le vicie, ce qui fait de la chair un élément corrompu et corrupteur, c'est le יצר הרע qui lui est inhérent. Sans doute, je le rappelle, à l'origine le *yécer* c'est un penchant naturel qui n'a rien de mauvais en soi. Mais dès qu'il éclate dans le domaine de la conscience, il devient le principe même du mal. C'est donc lui qui fait de la chair ce qu'elle est, une chair impure et mauvaise.

Si la théologie, au fond, distingue toujours entre le yécer et la matière animée elle-même, elle les confond souvent dans ses formules. En fait, il est un point par où ils se touchent et se confondent. Le yécer a son siège originel dans la chair. Il est inhérent à l'organisme même. Cela est si bien le point de vue de la théologie juive qu'il est dit, dans un remarquable passage du traité *Bereschith rabba*, que, tandis que l'âme ne s'unit au corps qu'après la naissance, le yécer se trouve déjà dans l'embryon et se développe avec lui. C'est ainsi que la chair participe à la réprobation dont le yécer est l'objet.

Si le yécer se confond, à son origine, avec la chair, il ne faudrait pas croire cependant que, d'après les théologiens juifs, il s'identifie avec elle et que la chair constitue, en quelque sorte, la limite du rayonnement du principe mauvais, originellement charnel. Il perd bientôt sa première forme. Il revêt tous les aspects du mal. Il s'étend de bas en haut à travers l'être tout entier, tant physique que moral. C'est à son influence que remontent les aberrations de l'intelligence comme la perversion de tous les sentiments. A ce stade dans son développement, il est susceptible de recevoir les appellations les plus générales, par lesquelles nous désignons le péché. Il suffit de ne point oublier ses origines premières.

Dans ces conditions, il doit y avoir lutte entre ces deux éléments opposés, l'âme et le corps. Cette lutte est dépeinte dans plusieurs passages cités par Weber (p. 222). Dans *Wayyikra rabba* (c. 4), il est dit que le corps, étant formé de poussière, doit être comparé à l'habitant de la campagne qui ignore les lois du royaume, tandis que l'âme, venue d'en haut, c'est l'habitant de la capitale qui connaît ces lois. « Aussi, est-il dit ailleurs, l'âme répugne à tel point à cohabiter avec le corps que, pendant le sommeil, elle remonte au ciel et revient au matin.» Comment, soit dit en passant, ne pas songer au langage de Paul dans 2 Cor. 12 ? Enfin, ailleurs encore, il est dit que c'est l'âme qui observe, étudie, scrute la loi et prend plaisir à être en communion avec Dieu. Pour résister au principe qui lui est contraire, elle a été douée à l'origine d'un יֵצֶר הַטּוֹב, d'un penchant au bien. C'est le νοῦς du VIIe des Romains. Voilà le seul moyen qu'elle possède pour se défendre et pour lutter. Aussi, çà et là, on rencontre l'aveu de la difficulté de vaincre, de l'impuissance de l'âme, du νοῦς, quoiqu'il prenne plaisir à la loi de Dieu. Ces passages sont rares. Jamais l'accent n'est déchirant comme celui de l'apôtre ; mais enfin, c'est la même note.

Sans essayer de donner une classification complète des différents sens que revêt le terme de σάρξ dans la langue de Paul, marquons-en les principaux. Dans aucun cas, quelle que soit l'extension que ce terme reçoive, ne perd-il complétement le

sens primitif, philologique de *chair*, de matière animée ; voilà le principe qu'il convient de ne pas perdre de vue, sous aucun prétexte.

Dans la plupart des textes, il ne peut y avoir d'hésitation sur ce que Paul entend habituellement par σάρξ. Dans Rom. 8 : 13, « si vous vivez *selon la chair*, vous mourrez, mais si, par l'esprit, vous faites mourir les *actions du corps*, vous vivrez, » la synonymie de σάρξ et de σῶμα ne peut pas être écartée et indique que σάρξ conserve ici le sens matériel. Dans 2 Cor. IV, 10, 11, on trouve σάρξ et σῶμα employés également de manière à être synonymes. On sait que Paul désigne la descendance naturelle, notamment celle du Christ, par l'expression : κατὰ σάρκα. (Rom. I, 3 ; IX, 3, 5, 8). C'est ἐν σαρκί, dans la chair, que la circoncision juive est pratiquée (Rom. II, 28 ; Gal. IV, 29). La maladie, c'est une ἀσθένεια τῆς σαρκός (Gal. IV, 13) ou un σκόλωψ τῇ σαρκί (II Cor. XII, 7). Enfin dans tout le passage Rom. VII, 17-25, l'expression ἐν τῇ σαρκί, dans la chair, est synonyme de celle-ci : ἐν τοῖς μέλεσιν, dans les membres. Celle-ci fixe le sens de la première et ne laisse subsister aucune obscurité.

Tous ces passages prouvent que Paul avait un sentiment très juste du sens primitif, usuel de σάρξ dans la langue grecque.

En outre σάρξ, ce n'est pas seulement la chair animée, c'est la chair, avant tout, envisagée par son aspect périssable. L'idée de corruptibilité est inséparable de σάρξ dans le langage de Paul. En cela σαρξ se distingue nettement de σῶμα. Il y aura, dans l'autre existence, des σώματα ἐπουράνια des corps célestes. Il n'y aura point de σαρξ. La chair et le sang, σαρξ καὶ αἷμα, ne peuvent pas hériter du royaume de Dieu (1 Cor. XV, 50).

Je n'ai réuni et rappelé ces textes, qui établissent si clairement l'usage courant du sens usuel de σαρξ dans les épîtres de Paul, que pour faire sentir combien il serait arbitraire, après cela, de s'ingénier à éliminer de la notion paulinienne de σαρξ le sens primitif philologique de ce terme. Par quel abus de langage l'écrivain qui conserve presque partout à ce mot de σάρξ son vrai sens, l'aurait-il complétement oublié dans les autres applications plus rares qu'il en a faites ? Je conçois qu'il

ait étendu et élargi le sens primitif, je n'imagine pas qu'il l'ait remplacé par un autre qui lui est étranger. Aussi je ne puis admettre cette définition de σάρξ que j'ai trouvée dans un article du regretté M. Bois : « σάρξ, la chair, c'est une détermination mauvaise de l'homme actuel. » On ne peut pas perdre plus complétement de vue l'élément matériel qui est à la base de toute cette notion de σαρξ. Sans doute saint Paul en a singulièrement élargi le sens primordial jusqu'à appliquer ce terme de σάρξ à l'homme tout entier. Cela se conçoit chez un esprit qui n'avait pas les habitudes d'analyse d'un platonicien et aux yeux duquel, par conséquent, les frontières du monde physique et du monde moral restaient indécises. D'ailleurs Paul aimait les termes compréhensifs dans lesquels il pouvait grouper un ensemble d'idées connexes. Cette notion ainsi composée, désignée d'un seul mot, se prêtait aux antithèses qu'il affectionnait.

Quel est donc le sens le plus étendu que Paul donne au terme de σάρξ ? Ce vocable désigne non seulement les éléments physiques qui doivent périr, il désigne encore un certain nombre de sentiments, un certain ordre de faits moraux qui, dans la pensée de l'apôtre, ont ceci de commun avec la chair, c'est qu'ils ne peuvent durer, c'est qu'ils portent le sceau de la mortalité. De là des expressions comme celles-ci : φρόνημα τῆς σαρκός, tendance, affection de la chair (Rom. VIII, 7) ; — ἐπιθυμία σαρκός, désir de la chair (Gal. V, 16 , puis dans Eph. II, 3 ; Col. II, 5-18, θέλημα, νοῦσ τῆς σαρκός.) Ailleurs il parle d'une σοφία σαρκική. Les phrases : εἶναι ἐν τῇ σαρκί, être dans la chair, κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι, combattre selon la chair, désignent toutes certaines façons de vivre, d'agir, de sentir, de parler. Paul leur applique le terme énergique de σάρξ pour rappeler qu'elles ont, sinon la même origine, du moins la même fin que la nature physique. C'est ainsi que σάρξ est le symbole saisissant de tout ce qui n'est que contingent, périssable, frappé de mort, dans notre être tout entier.

Ceci nous conduit à considérer les rapports de la chair et du péché.

Il est incontestable que ces deux termes, σάρξ et ἁμαρτία, sont

étroitement associés dans le langage de Paul. C'est à tel point qu'on a pu les considérer, à tort, comme synonymes. La vérité c'est que la ἁμαρτία est inhérente à la σάρξ et s'en distingue. Le point essentiel qu'il s'agit d'élucider est celui-ci : la σαρξ, siège du péché, conserve-t-elle toujours le sens physique, qui, nous venons de l'affirmer, ne se sépare pas de la notion de chair ? Essayons de montrer que la σάρξ ne perd jamais, surtout ici, son sens primitif, tout en revêtant une signification plus générale, qui donne finalement à ce terme un aspect à la fois physique et moral.

En effet, nous pensons qu'il faut renoncer à rien comprendre au langage de Paul dans Rom. VII, 7-25, si l'on ne reconnaît pas que, dans sa pensée, la ἁμαρτία est inhérente, non pas à un *moi charnel* opposé à un *moi spirituel* comme on l'a dit, mais positivement à la matière animée de notre corps. Je ne vois pas d'autre sens au verset 18 : « car je sais que le bien ne demeure pas en moi, je veux dire dans ma chair. » Les expressions du verset 23 sont encore plus explicites : « la loi du péché qui est dans mes membres, ἐν τοῖς μέλεσιν. » Les termes : ἐν τοῖς μέλεσίν μου ne laissent subsister aucun doute sur ce que l'apôtre entend par les termes parallèles de : ἐν τῇ σαρκί μου. Dans tout le passage Rom. VIII, 1-14, on trouve encore σάρξ et ἁμαρτία étroitement associés. Pourquoi l'emploi persistant du terme de σάρξ, pour désigner le siège du péché, si Paul n'entendait pas marquer par là, je ne dis pas l'origine, mais au moins les affinités physiques du péché ? Si sa pensée avait été autre, s'il avait voulu désigner le moi, la volonté, la sphère intérieure, comme le siège primitif du péché, pourquoi répéter sans cesse le mot de σὰρξ ? Ne craignait-il donc pas les confusions ?

Dans le passage capital Gal. V, 16-24, c'est encore de la σαρξ que l'apôtre fait dériver le péché sous toutes ses formes. Une observation qui confirme notre point de vue c'est que, dans l'énumération des péchés qu'enfante la σάρξ qui se trouve dans ce passage, Paul commence par les péchés qui se rapportent aux sens : πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσελγεία, le libertinage, l'impureté, la débauche. Enfin, la destruction, l'élimination de la σάρξ, en tant

que chair animée, périssable et pécheresse, ne joue-t-elle pas un rôle capital dans le drame de la mort et de la résurrection, d'abord du Christ, ensuite du croyant, tel que saint Paul le dépeint soit dans I Cor. XV, soit ailleurs. « Dieu, dit-il, ayant envoyé son Fils dans une ressemblance de chair pécheresse... a condamné le péché dans la chair. » La chair, voilà donc le théâtre où se consomme la mort du péché (Rom. VIII, 3). C'est donc dans notre nature physique que saint Paul nous montre, je ne dis pas l'origine première, question qu'il n'a nulle part élucidée, mais l'origine actuelle, présente, observable du péché.

Cela ne veut pas dire qu'il confonde la chair et le péché, on l'a souvent démontré d'une manière irréfutable. Partout Paul distingue entre la ἁμαρτία qui a son siège dans la chair, ἡ οἰκοῦσα ἐν σαρκί, ἐν μέλεσιν, et la σάρξ elle-même. La ἁμαρτία c'est le mal, proprement dit, sous toutes ses formes. Lorsque saint Paul désigne la ἁμαρτία par σάρξ et semble tenir ces termes pour synonymes, c'est qu'il entend parler, pour des raisons spéciales, du péché envisagé dans ses affinités primitives avec la σάρξ. Cela est très frappant dans le passage Gal. V, 17-24.

Ces deux exposés, celui de la notion juive et celui de la notion paulinienne de la chair, ne frappent-ils pas par leur conformité ?

Nous avons essayé de le démontrer, la ἁμαρτία paulinienne n'est autre que le יֵצֶר הָרַע de la théologie juive. Comme celui-ci, la ἁμαρτια paulinienne a son siège dans la chair et, comme lui aussi, elle a un rayonnement qui enveloppe l'être tout entier. Comme le désir mauvais de la théologie juive, c'est la ἁμαρτία qui finalement rend impure et mauvaise la chair. Impossible de se soustraire à l'impression que, dans la pensée de Paul, la chair n'est point indifférente en soi. L'apôtre, encore comme les théologiens juifs, emploie souvent le terme de σάρξ pour celui de ἁμαρτία. Cependant, pas plus que ceux-ci, il ne les confond. Voilà des points assez nombreux et assez importants par où les deux notions se touchent, pour qu'on leur attribue une commune origine. La différence c'est que Paul a accentué la gravité et la tragique grandeur du péché comme

ne l'ont jamais fait les scolastiques juifs. Cela est conforme aux expériences bien plus profondes de sa conscience renouvelée par l'Esprit de Christ.

Pour compléter ce parallèle entre les deux notions ajoutons que, de même que la théologie juive attribuait à l'âme un penchant contraire à celui de la chair, un יֵצֶר הַטּוֹב, de même aussi Paul distingue chez l'homme un penchant inné au bien, qu'il place expressément dans le νοῦς et non dans la chair. « Ainsi donc, dit-il, je suis esclave dans mon νοῦς à la loi divine, mais, dans ma chair, à la loi du péché. » (Rom. VII, 25.) Seulement, ce penchant au bien, dont parle Paul, est aussi impuissant que le *yécer hattôb*, le bon penchant de la théologie juive. D'après Paul, il est plus impuissant encore.

III

Après les notions du péché et de la chair, il nous reste à étudier dans la théologie juive et dans celle de Paul les notions parallèles de *justification* et d'*expiation*.

Commençons par celles des théologiens juifs et exposons-les dans leur ensemble, de manière à en saisir l'esprit aussi bien qu'à en déterminer la forme.

Nulle part plus que dans cet ordre d'idées, dans la sotériologie, comme il est convenu de l'appeler, la théologie juive n'a montré autant de rigueur de logique. Ici l'esprit légiste qui lui est inhérent s'empare de toutes les idées et les marque de son sceau. Ailleurs, dans les notions de Dieu, de la création, du péché même, on a pu relever d'heureuses inconséquences qui trahissent un sentiment plus profond et plus religieux. Ici rien de pareil. La logique et le formalisme dominent et triomphent.

Aussi conçoit-on, dans cette théologie, la justification du pécheur, uniquement et exclusivement, à un point de vue juridique. Elle résulte d'une déclaration de la part du Juge suprême. זַכּוֹת, *justificare*, *justum pronuntiare*, voilà le terme consacré. Cette sentence divine a lieu selon les formes du droit strict. La Loi, ce recueil de préceptes qui embrassent toute la

vie, et que Dieu lui-même est censé méditer plusieurs heures par jour, voilà la norme sans appel de tous les jugements divins. L'obéissance au code sacré ou sa violation constitue la justice ou le péché. On a poussé, dans certaines traditions rabbiniques, cette conception toute juridique tellement loin qu'on y représente Dieu assisté d'un véritable tribunal, entendant des plaidoyers et des réquisitoires pour ou contre celui qui comparaît devant lui.

D'après ce système, le but de toute piété et de toute morale c'est d'être déclaré, reconnu juste, δικαιωθῆναι. Le צַדִּיק, le juste c'est celui qui a accompli tous les מִצְוֹת, les commandements et qui n'en a enfreint aucun. En droit strict il est le seul homme qui soit assuré d'une sentence favorable. La moindre infraction du code entraîne la mort (*Sanhedrin* 111 *a*). On ne pouvait, cependant, admettre ce principe dans toute sa rigueur. Aussi, comme dans tous les systèmes à tendance légaliste, on eut recours à la casuistique. On lui demanda de concilier la faiblesse humaine et les exigences de la logique. On admit un adoucissement du principe qui voulait la condamnation du pécheur pour une seule infraction de la loi. On supposa que la sentence divine serait favorable pourvu que les cas d'obéissance l'emportassent, en nombre et en importance, sur les cas de violation de la loi. Ce n'était plus la justice absolue que l'on réclamait de l'individu, c'était une justice relative. Une fois ce principe admis, la casuistique juive ne tarda pas à prendre son essor. Elle se développa rapidement en une sorte de végétation touffue. Qu'il nous suffise d'y relever deux notions qui ont reçu droit de bourgeoisie dans la théologie biblique du Nouveau Testament.

C'est d'abord l'idée d'*imputation*. On avait beau biaiser avec le droit et la logique. On ne parvenait pas à se faire un manteau de justice dont on fût bien sûr. On supposa donc que, dans certains cas, le juge suprême impute à tel acte la valeur juridique de tel autre. Une action peut ainsi acquérir un prix qui ne lui appartient pas en propre. A propos du verset 23me du XLIVe Psaume : « C'est à cause de toi qu'on nous égorge tout le jour, » nous lisons dans le traité *Sifré* (73 *a*) : « Un homme

peut-il être égorgé tout le jour ? Non, mais Dieu l'impute aux justes comme s'ils étaient égorgés tout le jour. »

C'est, ensuite, l'idée de *substitution*. Tout Israël doit finalement avoir part au salut. C'était là un principe admis. Mais que faire de tant de gens dont la justice était manifestement insuffisante ? On supposa qu'à la leur venait s'ajouter celle des justes, des patriarches, des pères. Dans le traité *Schir rabba* (5 *c*) nous lisons : « Je suis noir par mes propres œuvres, mais agréable, bien venu à cause des œuvres de mes pères. » Dans les apocalypses, aussi bien que dans la théologie rabbinique, on suppose que les œuvres des grands saints sont conservées devant Dieu et constituent un trésor dont tout Israélite bénéficie. (Exemples dans Weber, p. 282, 285.)

C'est dans tout ce qui touche aux peines et aux récompenses que l'on remarque les dernières conséquences du principe juridique qui domine tout le système. Dans tout ce qui arrive à l'homme, bonheur ou malheur, joie ou souffrance, on ne voit que l'application pure et simple du droit absolu qui est censé régler toutes les dispensations de Dieu. Rien n'est laissé à la grâce. « Maître, qui a péché, celui-ci ou ses parents, pour qu'il soit avengle ? » Toute l'histoire du peuple élu, que dis-je, la création elle-même, sont expliquées par des raisons tirées du mérite ou du démérite des hommes. Dieu crée l'univers, nous est-il dit (*Pesicta* 200 *b*) à cause d'Abraham. Voyez une foule de passages cités par Weber, p. 297.

Même intrépidité de logique dans la conception juive de l'*expiation*. Celle-ci diffère profondément de la notion hébraïque de l'expiation. Dans l'Ancien Testament les termes de כִּפֶּר, expier et de כֹּפֶר, expiation, doivent être entendus essentiellement dans le sens de couvrir, cacher. Le sacrifice sert à cacher les péchés, à les voiler de manière à ce qu'ils n'offensent pas les regards, purs et saints, de Jahvé. Notion foncièrement religieuse. Dans la théologie juive, ce n'est pas la sainteté de Dieu que l'on apprend au pécheur à craindre ; ce qu'on lui enseigne ne peut que lui inspirer le désir d'être en règle avec le juge qui applique la sanction de la loi. Il tremble qu'il n'y ait, à son passif, un excédent de transgressions de la loi. Il

s'agit donc d'effacer celles-ci à tout prix, de les faire rayer du grand livre où ses actes sont enregistrés. Le moyen c'est l'expiation. On le voit, celle-ci ne peut être que tout extérieure. Le pécheur lui-même ne se transforme pas. Rien de moral dans cette façon de raturer les péchés. Tout se passe en dehors de la conscience. C'est affaire de comptabilité et d'un coup d'éponge.

C'est là le sens qu'expriment les termes courants qui désignent l'acte d'expiation. C'est תקנתא de תקן, *restituere, reparare*. C'est le rétablissement du pécheur dans la même condition qu'avant la transgression. C'est רְפָאָה qui a le même sens. Grâce à la fiction de l'expiation, le pécheur est censé n'avoir point péché. En somme, l'expiation ainsi conçue complète la notion de la justification qui vient d'être exposée. Pendant que celle-ci, soit par l'imputation soit par la substitution, confère au pécheur une justice qui comble les lacunes de la sienne propre, l'expiation fait disparaître les péchés qui sont à sa charge. Ce sont là, je le répète, des compromis qui ont pour but de concilier le droit absolu et le fait du péché. Ils relèvent bien plutôt du domaine juridique que de la morale et de la religion.

Les moyens d'expiation sont divers. Leur nombre et leur diversité prouvent qu'au fond la conscience juive ne parvenait pas à se rassurer. Résultat immanquable d'une expiation qu n'a rien d'interne et de moral.

Ainsi la pénitence, le jour des expiations, la souffrance, le martyre sont autant de moyens d'expiation. Nous ne relèverons que les deux seuls qui entrent comme facteurs dans la notion paulinienne. D'abord la mort en elle-même expie le péché. Quoique la théologie juive admette des exceptions, en fait elle suppose que la mort efface la plupart des fautes. De là ce principe général qu'elle formule en ces termes : « tous les morts sont justifiés par la mort » : (כָּל־הַמֵּתִים בַּמִּיתָה מִתְכַּפְּרִים). Ce sont les paroles mêmes de Paul : « celui qui est mort est justifié du péché » (*ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, Rom. VI, 7). Dans le traité *Sanhedrin* (44) on raconte qu'un condamné à mort s'écria : « Si j'ai vraiment commis le crime pour lequel

on m'a condamné, que ma mort ne soit pas l'expiation de tous mes péchés. » (Weber, p. 311, 312.)

Le moyen d'expiation sur lequel la théologie juive insiste le plus peut-être c'est la mort des justes. Dans *Sehemoth rabba* il est dit que les justes sont les garants de l'acquittement des autres Israélites. On retrouve cette affirmation dans d'autres traités (*Tanchuma*, *Wayictal*). Les justes, dit *Wayyikra rabba* (c. 2) éloignent le châtiment de la tête des coupables. Dans *Pesicta* (154) on lit : Tous les égarements et tous les mensonges dont Israël se rend coupable sont expiés par notre père Abraham. Dans *Tanchuma Mezira* (c. 7) il est dit expressément : la mort des justes expie. Ailleurs on appelle Isaac un גֹּאֵל, un libérateur à cause de son sacrifice.

Telle est la *sotériologie* juive. Il nous reste à montrer que, d'une part, on en retrouve les linéaments essentiels dans celle de Paul, mais que, d'autre part, la pensée du grand apôtre, ici encore, déborde, de tous les côtés, la pensée juive.

En effet, nous retrouvons dans cette partie de la théologie paulinienne le dualisme que nous avons déjà remarqué dans la notion du péché. D'une part, la justification et l'expiation revêtent dans les grandes épîtres un sens nettement juridique, objectif, extérieur. D'autre part, ces mêmes conceptions ont une signification plus profonde, plus religieuse, plus morale. Désignons chacune de ces deux faces des notions dont il va être question par leur vrai titre qui est celui de leur origine respective. Nous éviterons ainsi, d'emblée, toute confusion sur notre pensée. La première dérive de la théologie juive. L'autre porte l'empreinte de l'esprit nouveau, de l'esprit chrétien.

Oserons-nous risquer une appréciation générale des remarquables travaux que l'exégèse a fournis dans ce domaine depuis quelques années ? Il nous semble que l'on accentue presque toujours, trop exclusivement, les uns le caractère juridique, les autres le caractère religieux des deux notions dont il s'agit. Nous estimons qu'il faut laisser subsister les deux faces de la pensée du grand apôtre. Nous pensons qu'on peut les concilier. C'est là une tentative intéressante, mais toujours un peu con-

jecturale. Nous nous bornerons au rôle d'exégète, aussi consciencieux que cela nous est possible.

La justification. — On a relevé avec force et justesse, le sens purement juridique que Paul attribue dans un grand nombre de passages aux termes de δικαιωθῆναι et de δικαιοσύνη. La justice dont il y est question c'est celle que, par un acte judiciaire, Dieu impute au pécheur. Celui-ci est déclaré, reconnu juste. La justice lui vient du dehors, δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ. C'est le *justum pronuntiare*, le זָכוֹת de la théologie juive.

Citons quelques passages suffisamment clairs pour exclure toute incertitude sur la pensée de Paul.

Dans Rom. VIII, 33, il est dit : qui accusera, ἐγκαλέσει, les élus de Dieu ? C'est Dieu qui les justifie : ὁ δικαιῶν. Tous les termes sont empruntés à la langue judiciaire.

Dans II, 13, on lit : Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique qui seront tenus pour justes, δικαιωθήσονται. Le parallélisme des deux membres de phrase indique que le sens de δικαιωθήσονται c'est celui de : δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ.

Dans IV, 5 et 11, nous trouvons l'expression : être imputé à justice, λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην. C'est l'imputation d'une justice qui vient du dehors. C'est la sentence qui déclare le pécheur juste. Un théologien juif ne s'exprimait pas autrement.

Dans tout le passage Rom. V, 16-21, la notion juridique prédomine comme l'indiquent les termes de κριμα, jugement, κατάκριμα, condamnation, δικαίωμα, acte de justice, δίκαιοι κατασταθήσονται, ont été constitués, rendus justes.

De même dans Rom. III, 21-26, en dépit des efforts et de l'ingéniosité de Ritschl, les exégètes les plus autorisés reconnaissent que le seul sens qu'il convient d'attribuer aux termes de δικαιοσύνη et δικαιούμενοι et à l'expression δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, juste et justifiant, appartient au domaine du droit pur.

Dans tous ces passages, l'idée d'imputation est supposée, sous-entendue. De même que le théologien juif affirmait que Dieu impute la justice des patriarches aux autres Israélites, de même Paul déclare que Dieu impute aux croyants celle du Christ. Dans 1 Cor. I, 30, cela est dit en propres termes : Jésus-

Christ qui a été fait pour nous, de la part de Dieu, sagesse, justice, etc. L'analogie des deux notions est frappante.

Enfin, nous l'avons déjà vu, c'est dans les notions des peines et des récompenses que Paul se montre, si j'ose le dire, le plus foncièrement juif. Nous avons déjà, à propos du péché, relevé le passage capital: Rom. II, 2-11. Je n'y insiste pas.

Ailleurs je remarque que l'apôtre, comme les théologiens juifs, parle du tribunal de Dieu : βῆμα τοῦ θεοῦ. Dans 2 Cor. V, 10, il dit : car tous nous devons paraître tels que nous sommes devant le tribunal du Christ afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps. Voyez encore : 1 Cor. III, 13 ; IV, 5 ; XI, 32. Ailleurs aussi Paul parle, à la façon des théologiens juifs, du livre de vie : βίβλος τῆς ζωῆς, Philip. IV, 3.

Mais saint Paul ne s'en est pas tenu au sens juridique de la δικαιοσύνη. Son expérience de chrétien lui faisait sentir que la justice ne résulte pas d'une simple déclaration ou sentence divine et qu'il ne suffit pas d'une fiction judiciaire pour qu'elle soit imputée au pécheur. Celui qui est juste et justifié devant Dieu a subi une transformation intérieure, morale. Pour obtenir la vraie justice, le pécheur, qui s'est identifié au Christ par la foi, traverse une crise en tout analogue à la mort et à la résurrection de celui-ci. Il ne peut être qualifié de juste que lorsque le péché a été éliminé de son être tout entier. Nous touchons déjà à l'un des côtés de l'expiation. Nous y reviendrons dans un instant.

Eh bien, je le demande, n'est-ce pas là le fond même des pensées développées dans Rom. VI ? Que l'on veuille bien peser des expressions comme celles-ci : étant affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice (VI, 18). Comment expliquer ici le terme de δικαιοσύνη, si ce n'est en y voyant un état moral d'où le péché a été éliminé ? Dans le verset suivant ce sens de δικαιοσύνη est fixé par l'adjonction des mots : en vue de la sanctification, δουλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Dans VIII, 10 il est dit : l'esprit est vivant, est vie, à cause de la justice. Cela se conçoit-il si la δικαιοσύνη ne signifie pas un état d'âme particulier ? Dans Philip. I, 11 on lit cette phrase : étant arrivé à la

pleine possession du fruit de justice. Autant de termes qui impliquent l'idée d'un développement moral, d'une progression intérieure. Je pourrais encore citer Rom. X, 4-11 ; 1 Cor. VI, 11 ; 2 Cor. V, 21 ; Phil. III, 9.

L'expiation. Nous n'examinerons pas, en détail, les textes pauliniens qui contiennent l'idée d'une expiation toute juridique. Il nous semble que sur ce point le débat est clos. Ritschl qui a essayé d'éliminer toute expiation, dans le sens juif du terme, des passages les plus clairs nous paraît avoir faussé la pensée de l'apôtre. MM. Ménégoz et Pfleiderer ont, à notre sens, pleinement réfuté ses arguments.

Dans Gal. III, 13 : Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, étant devenu malédiction à notre place, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, pas plus que dans 2 Cor. V, 15 : si un est mort à la place de tous, tous donc ont subi la mort ; nous ne pouvons expliquer les mots : ὑπὲρ ἡμῶν que par l'idée de substitution. Dans le passage des Corinthiens que nous venons de citer, tout autre sens attribué à ces mots non seulement émousserait la pointe de l'argumentation de Paul, mais rendrait absurde son langage. Il s'agit, sans aucun doute, dans ces passages, de cette substitution d'un juste à un injuste qui est familière à la théologie juive. La mort des pères, des justes expie le châtiment dû par les autres Israélites. Dans cette phrase de Rom. III, 25 : C'est lui que Dieu a destiné à être une victime propitiatoire (ἱλαστήριον), moyennant la foi, par son sang, afin de montrer sa justice, le mot ἱλαστήριον ne s'explique que par la notion toute juive d'une expiation qui efface, biffe, rature les fautes qui sont à la charge du pécheur. Aprés cela, le juge n'a plus à tenir compte des péchés de l'accusé, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, dit Paul lui-même (2 Cor. V, 19).

Notons encore que les termes mêmes dont Paul se sert pour formuler sa notion de l'expiation sont précisément ceux qui étaient courants dans les écoles juives. Le ἐξηγόρασεν de Gal. III, 13 ; IV, 5 ; 1 Cor. VI, 20 ; VII, 23 c'est le כֶּסֶף argent de rachat. L'ἱλαστήριον c'est la כַּפֹּרֶת, la victime d'expiation. L'ἀπολύτρωσις. c'est la גְּאֻלָּה, la délivrance. On le voit, la terminologie paulinienne, pour ce qui touche au moins à l'expiation, n'est que

la traduction des termes d'école en usage chez les rabbins. Ritschl lui-même n'a pas prouvé qu'elle dérive de l'Ancien Testament.

Il reste donc que Paul, élève des écoles pharisaïques, s'est expliqué la mort du Christ selon les catégories de la pensée juive. Il avait à concilier ces deux faits contradictoires : d'une part, la mort ignominieuse de Jésus, et, d'autre part, sa gloire présente, dont lui Paul avait été le témoin. C'est l'idée, essentiellement rabbinique, point du tout biblique, d'une expiation des péchés d'Israël au moyen des souffrances et de la mort des justes, qui lui a fourni le principal élément de cette conciliation.

Mais j'estime que l'on a tort d'affirmer que Paul n'a attaché aucun autre sens, je ne dis pas aux termes usuels qui désignaient la notion de l'expiation, mais à cette idée elle-même. J'ose croire que sur ce point M. Pfleiderer lui-même abonde trop dans son sens et qu'à son tour il a montré plus d'ingéniosité exégétique que de justesse d'appréciation dans son interprétation de Rom. VI à VIII. Essayons d'exposer, en peu de mots, le point de vue qui nous paraît le plus vrai.

Que l'on veuille, d'abord, peser quelques-unes des expressions qui reviennent, à tout instant, dans les chapitres VI, VII, VIII des Romains, par exemple au verset 6 : afin que le corps du péché soit *anéanti* καταργηθῇ ; au verset 18 : ayant été *affranchis* du péché, ἐλευθερωθέντες δε ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ; VII, 4 : vous êtes devenus *morts* à l'égard de la Loi, grâce au corps du Christ, ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ ; surtout VIII, 3, il a prononcé la sentence de mort du péché dans la chair même, κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. (Cf. Gal. VI, 14 ; Philip. III, 10.)

Ces expressions ne sont-elles pas trop fortes pour exprimer uniquement l'idée d'un effacement des péchés qui résulterait d'une expiation tout extérieure, accomplie absolument en dehors de l'humanité ? On dit que cette expiation a son côté moral en ce que elle a beau avoir eu lieu, elle reste sans efficace tant que le pécheur ne l'accepte pas par la foi. Sans doute, mais est-ce tout ? N'y a-t-il pas dans ces expressions, disons mieux, n'y a-t-il pas au fond de ces admirables chapitres, une

autre idée, celle non seulement de l'effacement du péché, mais celle de sa destruction positive? Au fait, cette idée-là n'est-elle pas la seule qui soit en harmonie avec la notion du péché dans les épîtres, telle que M. Pfleiderer lui-même la développe si bien ailleurs? Pour tout dire, Paul conçoit le péché, puissance active et vivante, comme étant éliminé du corps même de l'humanité nouvelle, grâce à la mort du Christ. En sa personne crucifiée, comme en un creuset sublime, le péché est consumé, détruit, anéanti dans sa substance même. Voilà au fond comment Paul se représentait l'expiation. Dieu ne se contente pas de raturer du registre de vie le péché des hommes, il le condamne à mort, il le dissout, il le désagrège dans le corps même de Christ, κατέκρινεν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. On le voit, dans la pensée de l'apôtre, l'expiation n'est pas seulement un acte juridique, accompli en dehors de nous, c'est, en même temps, et peut-être plus encore, une transformation substantielle qui s'effectue dans les entrailles mêmes de l'humanité. Saint Paul nous en dépeint le premier acte, tout intérieur et invisible, dans les chapitres VI à VIII des Romains ; il nous en préfigure et trace, dans ses grandes lignes, l'acte suprême et dernier, achèvement du premier, dans le XVe de la 1re aux Corinthiens. C'est ainsi que l'apôtre en arrive, poussé par la logique de l'esprit chrétien, à une notion essentiellement morale et religieuse. A cette profondeur, il a dépassé les théologiens juifs et il a retrouvé les prophètes et le vieil hébraïsme.

Conclusion.

Il est temps de conclure. Nous avons cru discerner partout dans la pensée de Paul un dualisme. Il faudrait dire plutôt qu'on y constate deux courants de pensées, l'un est à la surface, l'autre c'est celui du fond, qui, en réalité, entraîne celui qui lui est superposé. J'espère avoir réussi à montrer que les origines du premier sont incontestablement juives et qu'il y a, dans les notions pauliniennes du péché, de la justification, de l'expiation des éléments qui ont une évidente analogie avec les conceptions correspondantes de la théologie rabbinique. Si

Paul n'avait pas connu ni étudié cette discipline aurait-il seulement conçu le grand drame de la rédemption selon les catégories de la justification et de l'expiation ? Il reste encore, dans sa pensée, assez des conceptions juives, dans leur suite et dans leur enchaînement, pour qu'on ait pu construire un dogme paulinien de l'expiation juridique.

Le plus original, cependant, c'est l'autre courant, celui du fond. On y sent distinctement la puissante inspiration de l'esprit nouveau. Lorsque l'apôtre, oubliant toute discussion de principes, traite des réalités de la vie quotidienne du chrétien, c'est le côté intérieur, moral, religieux de sa pensée qui apparaît. C'est d'elle qu'il tire ses fécondes applications. Le souvenir même du théologien juif disparaît lorsque Paul aborde les problèmes de la vie pratique. Les notions qui expriment cette face-là de sa pensée ont une logique moins formelle que les premières. Mais si la logique est moins apparente, elle n'en est que plus interne, organique, saisissante. C'est encore là un signe que ces notions constituent bien le dernier fond de la pensée de l'apôtre.

Pour dire tout notre sentiment, les notions dont nous avons cru reconnaître le caractère judaïque nous paraissent un peu étrangères au courant général des sentiments et des méditations de Paul. Qu'on les écarte, et l'on arrive, avec l'apôtre, à cette profondeur religieuse, où l'on sent les grands souffles qui annoncent le voisinage de Dieu. Ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

19 mai 1891.

L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

D'APRÈS LE DERNIER LIVRE DE M. JAMES MARTINEAU

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS [1]

VIII

Après avoir exposé les principaux « milieux réfringents » par lesquels la Lumière du monde a passé pour parvenir à notre christianisme moderne, il ne reste qu'à écarter « le nimbe et la couronne » pour permettre à l'orbe de présenter ses véritables traits. C'est à cela que tend de plus en plus la pensée religieuse actuelle; elle demande à tracer l'image historique de Jésus de Nazareth. Admettant que le Christ a un côté humain, on a permis de considérer l'homme, pourvu qu'on finisse par voir le Dieu. Evidemment, c'est affirmer qu'on peut refuser ses droits à l'histoire, pourvu que le credo soit sauvé; en d'autres termes, c'est dire : Vous pouvez ouvrir les yeux, si vous consentez à voir ce que nous vous prescrivons. Il y a là une grande illusion. Qu'est-ce qui est humain en Christ? C'est sa personnalité intime, sa pensée, ses affections, sa volonté pendant son séjour sur la terre. Tout cela appartient au domaine des faits plus ou moins appréciables et c'est là que le divin a dû se déployer. En revanche qu'est-ce que la nature supérieure qu'on exalte dans le Christ ? C'est quelque chose qui va au

[1] Voir *Revue de Théologie et de philosophie*, livraisons de mars, mai et juillet 1891.

delà de notre compréhension, qui suppose une existence au delà des temps, dans des régions inabordables, dans des conditions inconcevables. Ici la vérification est aussi impossible que celle de l'histoire naturelle de la planète Mars ou de la littérature de Saturne. Ce ne sont pas des faits, mais des doctrines. C'est le résultat de ce que les hommes ont *pensé* au sujet du fondateur du christianisme, non ce qu'il *était*. Ainsi l'on se prive du grand moyen de corriger les écarts de l'imagination et de fournir « les saintetés objectives de Dieu. »

Voici donc la règle qui doit, selon nous, présider à la séparation du divin et de l'humain dans l'origine de notre religion. Le divin, c'est ce que Jésus lui-même a été, son caractère spirituel et son rapport moral avec Dieu ; l'humain, c'est ce qu'on a pensé de sa personne et de ses fonctions. C'est la providence de l'histoire qui nous l'a donné, *lui ;* ce sont les hommes de l'histoire qui ont fourni la *théorie* sur sa personne. Ce n'est qu'en écartant celle-ci que nous pourrons contempler la face de celui-là. Dès l'origine, le christianisme a été pris non pour *la religion de Jésus-Christ*, mais pour *une doctrine sur Jésus-Christ*, laquelle détermine ses natures et sa place, dans le passé et dans l'avenir, dans les régions invisibles qui n'ont rien à démêler avec l'histoire. Hors de là point de christianisme.

Malheureusement, comme nous l'avons vu, la figure réelle se cache dans un brouillard d'humaines théories et de préventions sans nombre. Pour en tirer la vérité objective, nous sommes entièrement réduits à l'évidence interne. Ici les combinaisons fantastiques peuvent abonder : il y a cependant des règles critiques qui, appliquées avec un sens historique compétent, peuvent préserver de mainte erreur. En voici *trois*, uniquement applicables aux synoptiques qui constituent la source de tout ce qu'on peut connaître de la vie terrestre de Jésus de Nazareth.

Première règle. Il y a anachronisme toutes les fois que, durant ou avant le ministère de Jésus, le narré introduit un personnage qui tient un langage ou rapporte des événements appartenant à une date postérieure.

Cette règle nous force de déclarer comme inauthentique dans sa forme actuelle toute prétention de Jésus à être le Messie promis. On a donné plus haut[1] les raisons qui portent à croire que Jésus ne fit que continuer le message du Baptiste, n'eut pas la prétention d'être le chef personnel du royaume de Dieu et que ses disciples le revêtirent de cette dignité après qu'assurés de sa vie céleste, ils eussent résolu le mystère de la croix en tirant des prophètes la doctrine d'un Messie souffrant. Ils supposèrent à Jésus la conscience de ce qu'ils avaient découvert sur son compte et interprétèrent çà et là ses paroles dans cet esprit. Ainsi Jean ne fut pas, comme les synoptiques le présentent, un simple avant-coureur, et Jésus a été son continuateur. Comment rendre compte sans cela de ces disciples à Ephèse auxquels Apollos avait expliqué exactement ce qui se rapporte à Jésus, quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean? (Act. XVIII, 25). Evidemment la secte du baptiste n'accordait à lui comme à Jésus que la prétention de *hérauts* du royaume de Dieu, préparant le monde à la rencontre de son juge. Nous avons ici le simple écho de l'évangile qui captivait les multitudes en Galilée: c'est la religion vivante de Jésus lui-même avant que ses disciples eussent trouvé son identité avec le Messie. C'est cette doctrine qu'Aquila et Priscille communiquèrent à Apollos, comme couronnement de la foi (Act. XVIII, 26). Si Jean avait réellement proclamé Jésus pour le Fils de Dieu, tous les baptisés auraient dû passer à lui; accepter le baptême de Jean eût été l'équivalent d'accepter Jésus comme le Christ et on ne comprendrait pas une secte séparée comme celle d'Apollos à Ephèse. L'éclipse du Baptiste dans les évangiles est due aux relations personnelles de ses disciples avec Jésus.

Jésus, à plusieurs reprises, annonce sa résurrection et donne un rendez-vous en Galilée (Marc XIV, 28). Je vois ici le mélange d'un fait historique et d'une interprétation rétrospective. La base réelle de la prédiction se trouve dans les pressentiments d'un conflit inévitable, tandis que le reste est dû à

[1] P. 326-356 résumées plus haut p. 273 à 280.

la foi subséquente à la résurrection de Jésus et à sa réapparition en Galilée.

Sommé de donner un signe qui accrédite sa mission, Jésus se contente de mettre en contraste avec les Ninivites et la reine de Scéba ses interlocuteurs, qui demandent des lettres de créance à « un personnage qui se dit plus grand que Jonas et Salomon » (Mat. XII, 38-45). Plus loin il se dit « plus grand que le Temple » (Mat. XII, 6). Quel contraste avec ce large plaidoyer en faveur de la liberté à l'égard du sabbat : le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat (Marc II, 27).

Le retour des douze selon Matthieu (XI, 25, 26), des soixante-dix selon Luc (X, 21) fait éclater Jésus en actions de grâces : Voilà sans doute une tradition intacte. Mais à partir de là les deux évangélistes se séparent ; chez Matthieu la touchante effusion est d'abord suivie, en monologue, d'une assertion dogmatique qui rappelle la théorie du Logos (vers. 27), puis d'une exhortation sublime aux travaillés et aux chargés ; et enfin d'une affirmation de sa propre débonnaireté et de son humilité. Or quelle âme humble se mettra ainsi en avant et recommandera son humilité ? surtout lorsque ailleurs elle se dit plus que Jonas, Salomon et le temple ? Non, nous avons ici le langage d'un converti qui décrit les traits de celui auquel il est redevable de la vie nouvelle. C'est l'expérience rétrospective d'un disciple reconnaissant. Selon Luc (X, 23, 24) Jésus préconise le bonheur de ceux qui l'ont vu et entendu. Mais Luc (X, 16) nous apprend lui-même que l'évangile est le même, quel que soit son organe. Connaître le Christ selon la chair, ne donne pas matière à se glorifier (2 Cor. V, 12, 16). On reconnaît ici les effets du délai de la parousie qui faisait regretter la présence matérielle de Jésus. Le Jésus, qui exalte le bonheur de le voir, appartient à l'époque qui l'a retracé.

La propagation de l'évangile au milieu des Gentils était chose inconnue du vivant de Jésus. (Mat. X, 5 ; XV, 24 ; Act. I, 6 ; X, 34, 35.) Jésus dit même à ses disciples : « Vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (Mat. X, 23). La promesse que Jésus avait à annon-

cer était purement nationale. Que faut-il donc penser de la parabole des vignerons (Marc XII, 1-12), de celle des conviés (Luc XIV, 16 suiv.), de celle du fils prodigue où le fils prodigue est le païen, et le fils aîné le juif (Luc XV, 11-31)? Nous avons ici une *vaticinatio post eventum,* datant d'un temps où les païens, acceptant l'Evangile, commencèrent à émouvoir la jalousie des Juifs.

L'avènement du Messie avec un long délai de sa domination, ne pouvait pas avoir un sens intelligible pour ceux qui entendaient Jésus en Galilée ou à Jérusalem. Et cependant il est représenté en Messie sous l'image d'un homme de haute naissance qui s'en va « dans un pays lointain » pour être investi de la royauté, et rentre à l'improviste pour faire rendre compte à ses serviteurs (Luc XIX, 11-28). Nous sommes transportés ici à l'époque où l'on cherchait à arracher à la crucifixion une preuve de la messianité de Jésus. Il en est de même de la parabole des talents (Mat. XXV, 14-30) et de celle des Vierges (1-13). Les exhortations à la vigilance peuvent remonter à Jésus, puisque le royaume qu'il annonçait était proche, mais c'est une génération postérieure qui leur a prêté le cadre que nous possédons. Nulle part ce fait n'est plus évident que dans la parabole du juge inique (Luc XVIII, 1-8).

Quoique Jésus ait partagé l'attente messianique de son peuple, sauf modifications personnelles, il est évident qu'il n'a pas pu prononcer sous leur forme actuelle, les discours apocalyptiques que les synoptiques lui attribuent. Il est certain que Jésus, grâce à son idée spirituelle des rapports de Dieu et l'homme, jointe au dégoût que devait lui inspirer la profanation des lieux saints, a senti l'impossibilité de la durée du temple et l'a déclaré destiné à disparaître. Mais il y a loin de là à la prédiction de tant de faits concrets, physiques, politiques, sociaux, religieux; ceci nous transporte loin de Jésus et de son horizon et rappelle même l'expérience du second siècle: les disciples traduits devant les gouverneurs et les rois (Luc XXI, 12), ces vastes discussions de famille à cause de la foi, ces enfants livrés par leurs parents (16). Le terme par lequel Jésus repousse la prétention de savoir la date exacte de la

parousie, contient une preuve certaine d'une rédaction postérieure : « personne ne sait le jour ni l'heure, ni un ange au ciel, ni ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ. » (Marc XIII, 32.) Remarquez les articles ; cet usage était inconnu avant que la doctrine de la personne du Christ eût pris sa forme théologique [1]. Bref, à l'exception des exhortations à la vigilance en vue des souffrances des derniers jours, on ne saurait guère admettre que Jésus ait prononcé ces discours ; plus on veut les sauver, plus on dépouille Jésus du caractère d'un vrai prophète. Si la prophétie avait été confirmée, elle aurait rendu à Jésus un témoignage digne d'être conservé ; mais puisque la génération disparut sans que les prédictions se soient réalisées ; puisque Jérusalem n'a pas été « foulée par les Gentils » seulement « jusqu'à ce que les temps des Gentils fussent accomplis » (Luc XXI, 24) ; puisque le monde a duré au mépris de la promesse de la parousie, il faut sans regret laisser tomber ces feuilles apocalyptiques de l'arbre flétri de la vie nationale d'Israël. Quelque disciple, à quelques décades de la vie de Jésus, a saisi ces productions juives pour suppléer ce qui lui paraissait manquer au message du royaume [2].

A ces grands exemples d'anachronismes il faut en ajouter quelques autres. Jésus refuse à un homme de prendre congé de sa famille (Luc IX, 61, 62) ou d'ensevelir son père (59, 60) ; il veut qu'on haïsse sa famille pour être son disciple (Luc XIV,

[1] L'auteur fait à ce sujet de curieuses remarques, p. 585. *Mon, votre, notre Père* sont les termes par lesquels Jésus conçoit et désigne le rapport de l'esprit humain ou du sien avec Dieu. Déclaré « Fils de Dieu avec puissance » du haut du ciel par Paul, le sens est purement messianique et anthropologique. *Le* Fils et *le* Père furent employés lorsque la théorie du Logos distingua les deux participants de la divinité. On peut constater même une gradation dans l'usage des pronoms possessifs dans les synoptiques. La substitution de *mon* Père au lieu de *notre* ou *votre* Père se retrouve le plus dans la rédaction la plus récente : jamais chez Marc ; trois fois chez Luc, 17 fois chez Matthieu. Le 4me évangile a 36 fois *mon* Père.

[2] L'intérêt qu'on a porté de tout temps à ces discours eschatologiques s'explique surtout par la confusion de *prophétie* et de *prédiction* : on a placé le centre de gravité de la prophétie dans l'annonce des choses futures ; on l'a considérée comme une histoire anticipée.

26). Nous avons ici affaire à un évangéliste qui vivait au milieu des conflits entre un christianisme agressif et un paganisme régnant ; il oublie que Jésus n'avait d'autre personnel qui le suivît que les douze ; qu'il ne demandait pas la rupture avec la famille ou avec la synagogue, mais uniquement un cœur plus aimant et une volonté plus fidèle. Disons enfin que le précepte le plus caractéristique du christianisme : « si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se charge de sa croix et me suive » (Mat. XVI, 24) n'a pu être créé et consacré que par le sacrifice du Christ.

Deuxième règle. Les événements miraculeux ne sauraient être regardés comme suffisamment attestés en présence de causes naturelles qui expliquent la foi qu'on leur a accordée. Il y a ici de la place pour un assentiment, au moins partiel et indécis, aux incidents rapportés comme miraculeux. Le miracle apparent n'est pas exclu au nom de l'universalité de la loi. Notre provision de lois connues, ne formant pas un cercle clos, ne saurait exclure un phénomène anormal comme impossible. Mais elle nous autorise à dire: l'événement accordé, vous ne pouvez jamais dire que c'est un miracle ! En effet, il y a toujours de la place pour l'imprévu dans les lacunes d'une loi indéterminée ; du moment qu'on lui assigne sa place dans cette loi, l'événement appartient à la sphère de la nature, non à ce qui est au delà, ainsi que votre miracle le requiert. Cette considération prive ce qu'on appelle « signes et prodiges » de toute valeur religieuse et les renvoie au monde ; j'y insiste d'autant moins qu'elle accepte de la part des théologiens le faux postulat de l'exclusion mutuelle de la causalité cosmique et de la causalité de Dieu et prétend qu'on ne peut être sûr de la présence de Dieu qu'en dehors de la nature.

Sans être préjugé impossible, un miracle rapporté peut être incroyable à cause d'un manque d'évidence suffisante ; c'est sur cette base que doit reposer l'appréciation de la valeur historique des narrés évangéliques. En présence de faits dont nous n'avons pas la perception immédiate, nous prenons nos précautions. Elles redoublent lorsque nous sommes éloignés de toute expérience personnelle ; surtout si l'auteur des infor-

mations n'est pas d'une exactitude assurée. Mais le cas devient toujours plus grave, si nous avons affaire à une tradition orale, couchée par écrit. Si déjà aujourd'hui une cour de justice a souvent tant de peine à découvrir la vérité, on pourra se faire une idée de ce qu'il faut avant de pouvoir reconstruire le vrai tableau de la vie de Jésus. Nous dépendons des synoptiques qui sont séparés par la seconde ou la troisième génération des événements qu'ils racontent et qui, dans leur période d'enthousiasme sans critique, reproduisirent la tradition populaire faite de souvenirs, de respect et de foi. En conséquence, rien n'est plus certain que ceci : on a cru aux miracles, arrivés ou non. Déjà la foi à la possession démoniaque n'était qu'une fausse interprétation de faits naturels. Quelquefois aussi une parabole oubliée se pétrifia en miracle sans valeur. Ainsi la parabole du figuier stérile (Luc XIII, 6-9) s'est transformée dans l'étrange histoire du figuier maudit (Mat. XXI, 18-20 ; Marc XI, 12-14, 20, 21). Le vrai sens d'autres miracles rapportés se trouve dans leur signification symbolique. Si les guérisons *à distance* sont accordées à la foi de la Syro-phénicienne et à celle du centenier romain qui sont *païens*, n'est-ce pas pour montrer que la guérison est prête à répondre au premier appel de « ceux qui sont loin ? » La multiplication des pains, la marche sur les eaux, la transfiguration rentrent dans la même catégorie des symboles. La tentation objective le combat intérieur. Entrer dans cette voie, c'est tenir compte des conditions historiques et morales du temps.

Troisième règle. Sont authentiques par eux-mêmes les actes et les paroles attribués à Jésus, qui dépassent clairement le niveau moral des narrateurs, tandis que ceux qui ne rendent pas son esprit, mais sont conformes aux leurs, rentrent dans une tradition inexacte. Ici la tâche du critique est plus difficile et plus délicate ; il aura beau être circonspect, son procédé ne convaincra pas ceux qui demandent des motifs de foi plus décisifs que ceux qui résultent de l'harmonie et de son contraire dans les nuances du caractère ; pour d'autres rien n'est plus persuasif. Quelques traits ont déjà été signalés à propos de l'anachronisme de la première règle.

Voici une parole du sermon de la montagne : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas non plus vos perles devant les pourceaux. » (Mat. VII, 6.) Selon l'usage contemporain juif, les termes de « chiens » et de « pourceaux » désignent les gentils ; si Jésus a prononcé ce précepte, il faut admettre qu'il a donné sa sanction aux manifestations les plus méchantes de l'intolérance israélite. Un pareil mépris, une pareille insulte peuvent-ils être attribués à celui qui exalta la foi de l'étranger (Mat. VIII, 10) et choisit le Samaritain pour interprète idéal du second commandement ? Ce langage a son parallèle et sa date dans l'Apocalypse (II, 18 et suiv.). Notre verset, sans liaison avec le contexte, est une des plus récentes interpolations du plus mélangé des évangiles et exprime l'aversion qu'inspirait l'empiétement païen sur la pureté de l'Eglise à ses pasteurs fidèles et à son vrai peuple [1].

On se rappelle l'irritation que Luc attribue à Jésus en présence de l'endurcissement de son peuple (Luc IV, 16-30). Est-ce là le serviteur de l'Eternel qui ne brise point le roseau cassé et n'éteint point le lumignon qui fume? (Mat. XII, 18-21.) Ces invectives adressées à des parents, des anciens, des voisins, des compagnons d'enfance ne sont-elles pas plus l'expression de l'humeur que de l'amour ? Les autres évangélistes font plutôt penser à l'abattement qu'à l'agression (Marc VI, 4-6). Luc, écrivant à une époque où la prépondérance des Gentils avait exaspéré les sentiments juifs, a transformé l'incident de Nazareth en une miniature du ressentiment passionné d'Israël contre l'usurpateur de ses promesses.

Le même défaut de Luc peut être constaté dans le récit du chap. XI, 39-41. Jésus est censé avoir prononcé de vives invectives contre les Pharisiens, pendant qu'il jouissait de l'hospitalité de l'un d'entre eux. Mais Luc trahit sa faute en mettant

[1] Il est étonnant que M. Martineau n'ait pas cité d'autres passages du sermon de la montagne incompatibles avec le caractère de Jésus. Ainsi l'autorité pharisaïque de la lettre Mat. V, 18, 19 (avec allusion évidente à Paul). Puis la proclamation du caractère messianique, dès l'entrée du ministère. Mat. VII, 22 suiv. Voir Holtzmann, *Hand Comm.* sur les synoptiques, p. 108 et 130

dans la bouche de Jésus une citation du livre apocalyptique la « Sagesse de Dieu » (49-51), qui fait descendre les crimes commis contre les prophètes jusqu'à la mort de Zacharie pendant le siège de Jérusalem par Tite. Ceci nous transporte encore au temps post-apostolique, alors que la rupture était complète et envenimée entre l'Eglise qui se disait le vrai Israël et les Juifs exaspérés de son apostasie. Mais ces sentiments ne sauraient se combiner avec les dispositions habituelles de Jésus : il y a loin des accents d'une justice froissée, comme on peut la supposer chez lui, à la rage aiguë d'un pur reproche adressé à un hôte.

On ne peut s'empêcher non plus d'être frappé de la juxtaposition d'une élévation idéale et d'un intérêt personnel tout opposé dans le même discours, voire dans le même précepte attribué à Jésus. Cette juxtaposition, psychologiquement impossible, est moralement diffamatoire.

On sait le rôle que « la récompense » joue dans plusieurs paroles attribuées à Jésus (Mat. VI, 1, 4, 6, etc.). Cela ne va pas au delà de Prov. XIX, 17 : « Celui qui a pitié du pauvre prête à l'Eternel et il lui rendra son bienfait. » Ailleurs même la modestie est recommandée comme le plus sûr moyen d'éviter des rebuffades et d'obtenir de l'avancement (Luc XIV, 8-11). Mue par des motifs pareils, l'âme ne présenterait qu'une parodie de ce que Jésus aima et fut ; elle ne pourrait offrir qu'une momerie creuse de son attitude spirituelle devant Dieu et les hommes.

On le voit, une divine révélation ne saurait passer par les mains des hommes sans se dépouiller de son premier lustre en traversant la région des nuages. Jésus semble en avoir eu la conscience lorsqu'en poussant un profond soupir en son cœur, il dit : « pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? » (Marc VIII, 12) ou lorsqu'il déclara à ses disciples : « vous ne savez de quel esprit vous êtes animés » (Luc IX, 55). C'est donc à lui qu'il faut remonter ; il y a des traits ineffaçables qui n'appartiennent qu'à une figure unique de grâce et de majesté.

IX

Le départ que nous venons de faire ne permet pas encore de considérer ce qui reste comme également authentique. Après avoir élagué l'impossible, nous nous trouvons en présence de ce qui peut être vrai. Mais tout ce qui peut être vrai ne l'est pas réellement ; or il faut recueillir le réel avant que l'image historique se dégage de l'obscurité qui l'enveloppe. La tradition commune n'est pas un photographe exact de la réalité. Il faut donc s'en rapporter aux considérations recueillies du vaste champ des probabilités.

Acceptons comme point de départ avec Marc seul (I, 1) la prédication de Jean-Baptiste comme étant « le commencement de l'Evangile de Jésus-Christ. » C'est de là que date chez Jésus le réveil d'une vocation consciente à parler et à agir en témoin des choses de Dieu devant ses compatriotes. Tout ce qui précède est le secret de Dieu ; mais sur les rives du Jourdain, il se dévoile ; Jésus vient au-devant des « temps de rafraîchissement de la part du Seigneur » (Actes III, 19). Mais la figure et le langage du Baptiste refoulent la joie dans son cœur : pas de promesses, pas d'espoir ; la cognée, le van, la colère céleste ! C'est le Sinaï renouvelé ! ce n'est pas la consolation d'Israël ! Cependant, dans son humilité, Jésus descend avec les péagers et les gens de mauvaise vie dans les eaux de la repentance ; mais, en les quittant, les cieux se sont ouverts pour lui, et l'amour de Dieu l'a choisi pour son organe auprès des hommes. Ce fut le moment décisif de la consécration à la vie divine de sainteté et de miséricorde ; c'est la crise qui n'est peut-être jamais épargnée aux esprits qui mûrissent leur histoire spirituelle. Jésus demande à s'en rendre compte et est poussé au désert.

Marc est très sobre ici ; Matthieu et Luc y mettent leur théorie. Ils supposent que Jésus se sent être le Messie et ouvrent la controverse entre lui et Satan sur la double manière d'en conquérir le trône. Mais si, comme nous le pensons, Jésus n'a jamais eu cette prétention et n'a voulu être que le conti-

nuateur du Baptiste, à sa manière, il faut se faire une autre idée de cette lutte. Elle consista dans le conflit entre le rêve national et politique d'un royaume des cieux d'une part et sa réalité spirituelle et humaine de l'autre. C'est de ce conflit que Jésus sortit pâle de prière et de jeûne.

Jésus fut appelé plus tôt qu'il ne l'avait pensé à remplir le vœu de son cœur. Jean est jeté en prison ; Jésus sent que le moment décisif est venu pour lui ; il quitte Nazareth et va prêcher en Galilée (Mat. IV, 12, 17 ; Marc I, 14, 15). C'est le même programme, mais l'esprit et la méthode sont différents. Au lieu de se borner à un endroit, comme le Baptiste, il circule parmi ses compatriotes ; c'est une mission itinérante au lieu d'être stationnaire. Le centre de gravité est déplacé : plus de cri de colère céleste, plus de désert, plus d'absence de miracles. L'influence personnelle lui gagne les deux paires de disciples, qui formeront le noyau de sa suite. Sa personnalité se dessine par opposition à Jean : point de censure, mais l'amour. Tous ceux qui n'avaient pas perdu la clef de la sympathie discernaient au premier coup d'œil quels étaient les traits de la vie humaine qui le touchaient, ce qu'il exigeait de la conscience humaine, ce qu'il attendait de l'âme humaine ; on sentait qu'il réalisait la vie cachée de la communion avec Dieu.

L'aspect le plus intéressant pour l'observateur était la grande place qu'occupaient dans la pensée et l'affection de Jésus les besoins et les souffrances humaines, les besoins inconscients des satisfaits autant que les souffrances du corps ou de l'âme. Son regard charitable répondait à la soif de pitié qui se tournait vers lui. On eût dit la salle d'attente d'une infirmerie. L'action étonnante de sa compassion sur les esprits èt par l'esprit quelquefois sur les corps infirmes et perclus valut à Jésus la réputation de disposer de pouvoirs miraculeux. Mais l'exagération physique ne laisse pas d'avoir sa vérité morale : vérité d'un caractère intime, si non de fait extérieur. Il avait pitié de tout ce qui en était digne et guérissait tout ce qui pouvait l'être.

On s'étonnait, on se scandalisait d'une compassion plus tou-

chée de la dégradation morale que de l'affliction personnelle. Ne frayait-il pas avec les péagers et les gens de mauvaise vie? C'est l'objection que fait le légaliste à un discernement spirituel plus profond. Jésus était indulgent envers le *péché proscrit*, condamné moins pour ce qu'il avait d'odieux qu'à cause d'un manque de *décorum*, et cependant souvent plus accessible à la repentance que les formes moins éclatantes de la culpabilité. Mais il n'était pas indulgent pour le péché en habit de cour ou de prêtre, qui élude des devoirs naturels sous prétexte de vœux sacrés, qui se confesse à l'église et fraude au marché, qui flatte ses patrons et rançonne ses clients. C'est alors que Jésus s'identifiait avec la voix de la conscience et celle de Dieu [1]. L'homme purement moral ne comprend pas la combinaison de la pureté la plus sévère avec la plus douce indulgence ; chez Jésus, elles s'unissent dans la source unique de toute sa vie, dans son rapport d'amour envers le Père céleste, infiniment parfait. Voir les choses telles que Dieu les voit, c'est la vérité ; les ramener à son amour, c'est la bonté ; agir conformément à ses règles, c'est la victoire.

C'est cette simplicité de la vie en Dieu qui rend la personnalité de Jésus unique. C'est elle qui triomphe des impressions mensongères du monde ; grâce à elle, la création est pour Jésus le dépositaire, le véhicule de la pensée divine. Bien différent des réformateurs du monde qui dénigrent la beauté de la terre et le bonheur de la vie humaine et qui qualifient toutes les productions de l'homme naturel de charnelles et étrangères aux enfants de Dieu, Jésus voit Dieu partout, dans les lis, les oiseaux, l'enfant. L'ascétisme n'avait pas de prise sur lui. Tout ce que Dieu donne est bon, pourvu que chaque don conserve la place qui lui est assignée. Le spirituel n'est pas au delà du matériel, mais au dedans, cherchant toujours à exprimer sa pensée. Les choses extérieures se dépouillent de leur enveloppe devant lui. Aucun déguisement ne pouvait lui

[1] Malgré les traces de remaniement dans les discours antipharisaïques de Jésus, nous y trouvons des textes plus anciens qui représentent son attitude réelle vis-à-vis de l'enseignement ecclésiastique de son temps. (P. 609.)

dérober les détours ou la simplicité d'une âme. Le costume du Samaritain, l'office du publicain, les haillons du mendiant, les ulcères du lépreux n'interceptaient pas le rayon de son amour et de sa confiance. Il voyait dans l'homme l'invisible et mesurait son affection à ce qu'il est, non à ce qu'il semble être. Ainsi s'explique son précepte du pardon mutuel jusqu'à septante fois sept fois, ou jusqu'à sept fois en un jour (Mat. XVIII, 21, 22; Luc XVII, 4). Il ne s'agit pas de renoncer à désapprouver le péché ou d'annoncer la dispense de la pénalité naturelle; mais il faut accueillir l'aveu du pénitent avec une entière sympathie, partager sa colère et sa tristesse, uniquement s'il est en colère contre lui-même et triste pour lui-même. Tout élément personnel doit être absent. Il faut aimer le pénitent pour ce qu'il est et d'autant plus qu'il est autre qu'il n'était et que votre affection l'a rencontré. Voilà le reflet du pardon divin.

En s'adressant à ceux qui tout en connaissant leurs ressources et tout en étant familiarisés avec la tentation se détournent du droit chemin, Jésus n'estime pas qu'ils soient possédés d'un démon, mais qu'ils ne se possèdent pas[1]. Jésus leur dit de veiller sur leur cœur, puisque chacun de ses mouvements, livré à lui-même, peut devenir un despote et faire un criminel; du moment qu'il y a relâche à se contenir, on est sur le point de tomber dans le crime. « C'est du cœur de l'homme que sortent les mauvaises pensées. » (Marc VII, 21-23.) Ce n'est qu'en se livrant au pouvoir d'un amour supérieur, qui triomphe des sollicitations des sens et du froissement de l'amour-propre, que l'on pourra s'en rendre maître; il n'y a de repos que dans l'aspiration dominante à devenir « parfait, comme votre Père est parfait. » Une conception pareille de la vie a pour trait distinctif l'humilité, qui croît avec le progrès spirituel et force la plus noble âme de s'écrier : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Dieu seul est bon. » (Marc X, 18.)

On comprend qu'un respect aussi profond du sanctuaire in-

[1] Il est étonnant que M. Martineau n'ait pas discuté le fait de la croyance de Jésus à Satan et aux démons. La guérison des possédés le prouve.

térieur devait inspirer une aversion suprême de toute casuistique, de toute contrefaçon de la piété. De là ses indignations contre « les guides aveugles, » les sabbats superstitieux, les prières aux coins des rues. Mais cette antipathie n'est que l'ombre de cette sympathie dont nous possédons des preuves si touchantes : le jeune homme riche que Jésus aima (Mat. X, 21) et auquel il imposa le seul devoir qu'il eût négligé jusque là ; la scène de Marthe et Marie (Luc X, 38-42) où Jésus donne à entendre la nécessité d'un esprit nouveau pour faciliter le sacrifice qu'impose le devoir et calmer les soucis qu'il cause ; l'incident du nard pur (Marc XIV, 3-9 ; Luc VII, 36-40) qui nous montre toute la sympathie de Jésus pour tout mouvement pur du cœur, indépendamment de l'action extérieure. En appréciant les relations de l'homme avec Dieu et des hommes entre eux, il pénétrait toujours dans les affections les plus intimes qui constituent le caractère.

C'est ce qui explique la catholicité ou l'humanitarisme de sa religion[1]. Quoiqu'il ne fût envoyé personnellement qu'aux brebis perdues d'Israël, son appréciation des hommes par leur vie intime lui permettait ce coup d'œil universel. Le sanctuaire de la vie se cache derrière le langage, l'usage et la race ; et de tous les climats il y a un chemin vers le ciel, et une unité spirituelle parmi les hommes qui devrait leur faire honte de leurs mépris et de leurs inimitiés. Aussi nous voyons Jésus s'intéresser indirectement à l'étranger et au compatriote, au centenier comme au publicain, au Phénicien comme au Samaritain. Il va « dans les chemins et le long des haies », pour découvrir les fleurs cachées, la susceptibilité de l'enfant, l'offrande de la veuve, l'affection du pénitent. Les bénis ce sont les pauvres en esprit, les débonnaires, les cœurs purs, les altérés de la justice. Il s'attaque aux antipathies de son peuple et répand un rayon

[1] « Celui qui, du sein du nationalisme hébreu, en face de l'égoïsme humain, au fort des usurpations du moi individuel et politique, proclama de sa bouche le principe de la fraternité humaine, de la fraternité en Dieu, celui-là, pour jamais, a clos la carrière des découvertes et des conquêtes du monde moral. Le cosmopolitisme est né du christianisme. » Vinet, *Litt. franc. du dix-neuvième siécle*, II, 151.

de grâce sur les noms les plus détestés : un publicain devient le symbole de l'humilité et un Samaritain celui de la charité.

Ces sympathies catholiques se manifestèrent aussi dans l'attitude que prit Jésus à l'égard de l'Ancien Testament. Il n'en combat pas l'autorité; au contraire, il explique les prophètes dans la synagogue et justifie ses leçons les plus spirituelles par le langage de la loi. Il faut cependant avouer qu'en concentrant tout bien dans l'affection d'où découle l'action, il annulle d'un coup des chapitres entiers du Code mosaïque, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα, comme dit l'évangéliste (Marc VII, 19). En dispensant de la lettre de l'institution sabbatique et en laissant la liberté de faire du bien le jour du repos, Jésus supprime le repos absolu légal. En jugeant le divorce tel que la loi le prescrit et le mariage après le divorce, en en appelant à l'histoire d'Adam et d'Eve, comme preuve de l'intention divine, Jésus annulle les ordonnances légales de Dieu par l'idée qui a présidé à la constitution de la nature et de la vie morale de l'homme (Marc X, 2-12)[1]. Qu'est-ce à dire? toute autorité définitive est enlevée aux systèmes de loi et d'usage et tout est soumis à la règle d'une raison plus éclairée et d'un sens plus élevé du bien. La conscience vivante est la réformatrice perpétuelle des lois historiques et de la pratique sociale. La balle est enlevée ; le grain s'y trouve. Ainsi Jésus saisit l'esprit sous la lettre. Ajoutons que de ces sympathies catholiques, dans les limites d'un Israël exclusif, naquit un développement religieux qui, sans préjudice du respect pour ce qui est humain, empêcha les vieux élé-

[1] Voyez, dit M. Martineau, p. 622, ce qui recommandait l'argument à Jésus : la pensée divine du mariage dans son origine consiste dans un seul homme et une seule femme donnés l'un à l'autre par Dieu lui-même, pour la vie, alors qu'il n'y avait pas encore de mort, ni aucune autre vie humaine. Qui peut douter de ce que cela signifie? Représentez-vous Adam renvoyant Eve ou réciproquement: se pourrait-il dureté plus grande et plus odieuse? Cependant ils n'étaient pas sans péché ; comme ils avaient vécu ensemble au Paradis, ils le quittèrent ensemble et furent un dans le bien comme dans le mal. Et ainsi Jésus décide qu'en permettant la dissolution du mariage et le nouveau mariage de l'homme ou de la femme, Moïse a fait ce qu'il y avait de mieux à faire pour assurer le praticable, en cédant à « la dureté des cœurs ».

ments d'arrêter la marche des nouveaux et substitua l'élasticité de la loi à son inflexible raideur pharisaïque. Le christianisme primitif, enveloppé bientôt de la prédominance païenne, fut préservé d'une répudiation totale de l'héritage hébreu et maintint la précieuse littérature de l'Ancien Testament, dépositaire de vérité divine et d'expérience spirituelle.

Grâce au développement de sa vie en Dieu par l'assimilation des plus beaux éléments de la piété israélite, Jésus ne put manquer de refondre ses conceptions héréditaires au sujet du Royaume de Dieu. Le message de Jean Baptiste s'élargit; la Galilée ne suffit plus; Jésus va s'adresser au quartier général des chefs à Jérusalem, quoiqu'il sache qu'un prophète y doit mourir (Luc XIII, 33). Héraut du Messie, non Messie lui-même, il s'attend au sort de Jean, dont l'autorité divine est la même que la sienne (Marc XI, 27-33), idée qui n'aurait jamais pu se présenter, si Jésus avait été l'objet du message de Jean, au lieu d'en être le continuateur.

Cette thèse est en contradiction avec l'entrée triomphale à Jérusalem, surtout si l'on songe que, selon les synoptiques, Jésus a pris l'initiative et préparé une procession destinée à accomplir une prophétie de Zacharie. Mais c'est précisément cette prophétie à accomplir et un miracle à réaliser (Cf. Marc XIV, 12-16) qui font suspecter l'historicité du récit; et il y a des considérations qui corroborent cette suspicion. D'abord tout ce qui précède nous montre chez Jésus un pathétique héroïsme en face de l'ignominie et de la mort, une répression touchante des illusions de ses disciples : « il n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs. » Quelques heures auraient-elles pu suffire pour le faire compter sur la couronne dans la ville où il s'était attendu à la croix ? Entré dans la ville, rien n'annonce le roi du royaume de Dieu, tout au contraire en manifeste le héraut. Un roi n'accepte pas des débats comme ceux qui s'ouvrirent dès son entrée dans la capitale. Remarquons ensuite l'anachronisme de Luc. Conformément à son point de vue paulinien, qui n'admet la déclaration de Fils de Dieu (Messie) qu'à la suite de la résurrection de Jésus, Luc fait suivre l'entrée triomphale des effu-

sions de l'homme de douleurs (XIX, 36-44), c'est-à-dire la simultanéité absolue de deux dispositions de l'esprit tout à fait opposées. C'est qu'à son point de vue il ne s'agissait ici que d'une royauté *différée*. Mais cette théorie paulinienne n'existait pas au moment où le récit nous transporte; les Galiléens ne se souciaient pas d'une royauté différée : ils l'escortaient pour lui faire recevoir une couronne *immédiate*. Enfin, devant Caïphe, on cherche des témoignages contre Jésus et on allègue sa prétention à détruire le temple (Mat. XXVI, 61), en revanche, pas un mot de cette entrée provocatrice qui devait être de si grande notoriété et aurait établi si péremptoirement son affectation du pouvoir messianique. Toutefois si l'épisode n'est pas historique, il n'est pas de pure invention ; il contient un noyau effectif. Jésus n'a rien organisé ; le mouvement parmi ses disciples a été spontané ; à mesure qu'ils approchaient de la ville, ses murs, ses palais, son temple leur inspiraient l'idée de la gloire du royaume à venir ; d'autant plus qu'ils étaient accompagnés de Celui qui en avait toujours annoncé l'approche. On conçoit comment la vivacité d'un Pierre et l'enthousiasme des fils du tonnerre ont pu donner le signal. Mais si nous ne tenons compte que du plus ancien récit (Marc XI, 9, 10) il n'est question ni du « fils de David » (Mat. XXI, 9) ni du « Roi qui vient au nom du Seigneur » (Luc XIX, 38), mais uniquement « de celui qui vient au nom du Seigneur » (titre appliqué à tout prophète ; Deut. XVIII, 22) et « du royaume qui vient ; » il n'est pas question du Roi. La scène réduite à ces proportions a pu avoir lieu sans impliquer, de la part de Jésus, d'autre prétention que celle de héraut du Royaume.

La purification du temple ne nous étonne pas. Elevé dans la synagogue où l'on n'apporte d'autre offrande que celle de la repentance et de la foi, Jésus put difficilement supporter la vue de prêtres bouchers et de victimes immolées ou l'odeur d'une chair consumée, autrefois censée agréable à Dieu et maintenant odieuse aux hommes. Habitué à faire sa prière sous la voûte des cieux, il avait peine à respirer dans ces murs suffoquants où des nuages d'encens avaient la prétention de l'adoration et où la fumée de l'autel faisait l'œuvre de la prière. Cette re-

ligion toute rituelle et cette morale faite de légalisme lui apparaissaient comme une conspiration contre les réalités divines. Nous ne sommes donc pas étonnés que Jésus ouvrît les quelques jours qu'il passa au temple par un acte éclatant (Marc XI, 15-18), suivi de puissants avertissements aux Scribes (Marc XII, 38-40). C'est ce que rappellent les témoins devant le tribunal en déclarant : « nous l'avons, lui-même, entendu dire : je détruirai ce temple élevé par la main des hommes et en trois jours j'en bâtirai un autre, qui ne sera pas fait de main d'homme. » (Marc XIV, 57, 58.) C'est-à-dire : fuyez ces murs qui vous éloignent de Dieu au lieu de vous rapprocher de lui ; venez le chercher avec moi, d'esprit à esprit, et au prochain sabbat vous serez unis à lui dans une communion impérissable. Le coup porté à la conscience sacerdotale doit être vengé ; la condamnation ne se fait pas attendre et les passants en répètent le motif au pied de la croix en disant : « toi qui détruis le temple et qui le rebâtis en trois jours, sauve-toi toi-même en descendant de la croix. » (Marc XV, 29, 30.) Cette grande parole ne s'arrête pas au Calvaire ; elle se reproduit essentiellement dans la condamnation et l'apologie d'Etienne. Tant il est vrai que c'est de la personnalité de Jésus que partit le culte en esprit et en vérité !

Les réponses de Jésus aux dilemmes des espions qui l'environnaient chaque matin de cette semaine suprême, au temple, sont aussi intéressantes par leurs réserves que par leurs révélations.

La question du tribut (Mat. XXII, 15-22) est destinée à brouiller Jésus soit avec le gouvernement romain, soit avec l'opposition des zélateurs. Il se contente de dire en montrant l'effigie et la légende de la monnaie courante en Judée : « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » La réponse est évasive, mais c'est précisément en cela que consiste sa pertinence. La question n'était pas faite pour un prophète, mais pour l'école ; il ne s'agissait pas de la vie spirituelle, mais des conditions extérieures et politiques. La pièce de monnaie courante manifestait certains rapports dont les devoirs étaient inséparables ; or tout devoir, en dernier ressort,

est divin, bien qu'il s'exprime sous la forme de l'obligation envers l'homme; par conséquent la religion s'étend aux deux sphères et n'a pas à s'occuper de la définition des limites de la vie civile; elle n'a qu'à assurer l'application consciencieuse de la raison dans cette œuvre. C'est pourquoi Jésus décline les fonctions de juriste mais en ramène les résultats au devoir sacré comme le reste.

Un autre rayon de lumière jaillit de la pensée de Jésus à propos de la question que les Sadducéens lui adressent sur la résurrection des morts (Mat. XXII, 23-33) Il écarte la question des sept frères qui ont successivement épousé la même femme en affirmant qu'au siècle à venir il n'y aura plus qu'une existence pareille à celle des anges, une société dont les membres seront unis par une pure affection et une ressemblance croissante avec Dieu. Mais Jésus fait plus : il ajoute une idée dont la portée est plus grande : les morts ne ressusciteront pas seulement, mais ils vivent; l'homme à qui Dieu a confié une vie responsable doit partager la perpétuité de Dieu. L'argument est puisé dans la déclaration de Dieu aux patriarches : je *suis* le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex. III, 14, 15). Vous en faites, dit Jésus : je suis celui qui *était* le Dieu des patriarches. Ce présent constitue l'essence de celui qui s'est manifesté à Moïse sous le nom de : je *suis*. C'est dire qu'il *est* autant qu'il *était* le Dieu des pères. Cette phrase serait une dérision si Dieu les avait fait disparaître en sorte qu'ils n'existassent plus; les morts ne peuvent pas avoir de Dieu; Lui, toujours vivant ne peut être qu'en relation avec ceux qui vivent. On sent ici une pensée qui lutte avec un texte pour lui extorquer la vérité qui la travaille; mais elle proclame l'impossibilité de la mort de l'homme ; Dieu ne peut pas détruire l'union qui s'est formée entre lui et ceux qu'il aime ; il ne peut pas mettre fin à l'objet de son amour.

La question du scribe : « quel est le premier de tous les commandements? » (Marc XII, 28-34) permit à Jésus de montrer la base de tout son enseignement. Au lieu de choisir parmi les commandements celui qui est le principal, il les résume tous en deux, l'amour de Dieu (Deut. VI, 5) et l'amour du prochain

(Lév. XIX, 18). Ni l'un ni l'autre ne veulent des règles qui pèsent sur la volonté ; il s'agit d'affections intimes qui nous portent vers une consécration infinie et une sympathie finie et qui embrassent toutes les exigences de la loi et toutes les inspirations des prophètes. C'est la perfection de la vie humaine pénétrée de la plus sublime des humaines religions.

Quant aux discours eschatologiques, remarquons que les questions privées que les disciples sont censés, selon les synoptiques, adresser à leur Maître, n'ont aucun rapport avec les enseignements spirituels qui précèdent, mais uniquement avec des prophéties peu historiques combinées avec la parousie ; il est permis d'y voir les idées qui remplissaient les esprits des disciples. Mais la réponse de Jésus montre que ces discours étaient un extrait d'une apocalypse juive postérieure.

Il est probable que Judas n'a pas eu l'intention d'accomplir ce qui est arrivé ; il n'a fait que mettre le comble à l'impatience que tous les disciples ressentaient à l'égard de la lenteur de la manifestation du Messie ; il voulait forcer la main à Jésus et le contraindre à se déclarer. L'échec de son dessein explique mieux son effroi et sa mort que la faibie mesure de componction qu'on peut attribuer à un traître qui réalise froidement son dessein.

La prière de Gethsémané : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi ce calice » (Marc XIV, 36), semble annoncer qu'aux yeux de Jésus toute possibilité de délivrance n'était pas exclue. Il est encore en suspens de ce qui doit lui arriver. Dans ce cas Jésus n'a pas pu prononcer les prédictions les plus positives et les plus détaillées sur sa mort à Jérusalem et sur sa réapparition en Galilée ; ces annonces se réduisent tout au plus à des pressentiments naturels du danger. Ajoutons que si Jésus a considéré son sort non comme prédéterminé, mais comme dépendant encore d'une disposition de la volonté divine, il n'a pas pu y voir la destinée du Messie qui devait mourir selon les prophéties, mais comme le sort d'un héraut du royaume de Dieu dont le message pouvait provoquer, comme chez le Baptiste, la vengeance des meurtriers, ou bien y échapper. S'il s'était pris pour le Messie et qu'il eût dé-

crit et daté son avènement sur les nuées du ciel, avec tous les signes qui devaient le précéder et les assises qui devaient les suivre, comment pouvait-il demander la permission de rester dans ce monde et d'être dispensé de la parousie? Il y a plus. Selon M. Renan[1] la prière de Jésus demandant à être dispensé de la coupe amère est l'effet de la peine encourue par les prétentions téméraires qui s'écroulent au contact de la réalité; mais comment accorder avec cette hypothèse la prière de la soumission à la volonté divine? Comment la découverte de l'exagération dans laquelle il était tombé, pouvait-elle lui faire dire: non ma volonté, mais la tienne! Selon les doctrines officielles la coupe amère est le couronnement de toute l'histoire, considérée par Jésus comme l'essence du dessein de Dieu à son égard: mais comment concilier avec cela les paroles: s'il est possible que la coupe passe loin de moi? Comment un rédempteur parvenu à la crise marquée pouvait-il demander d'en être dispensé? Non, Jésus ne vit la croix qu'à son approche. C'est le cri de l'innocence et de la sainteté. Il commence par reculer devant les hommes qui « lèvent le talon contre lui, » pour se réfugier ensuite entre les bras de Dieu.

Le déclaration messianique de Jésus devant le souverain sacrificateur soulève des objections sérieuses. Selon les synoptiques le président demande catégoriquement s'il est le Christ, le fils de Dieu. Selon Matthieu (XXVI, 63) et Marc (XIV, 61) la réponse est formelle: je le suis, tu l'as dit. Selon Luc la réponse est évasive: « vous dites que je le suis » (XXII, 70). Jésus laisse aux questionneurs la responsabilité de l'identifier avec le Fils de Dieu. Ce phénomène donne à penser. De plus, il est difficile d'admettre que Jésus, après avoir interdit péremptoirement toute prétention en sa faveur à la qualité de Messie, ait choisi ce moment fâcheux et cet auditoire malveillant pour sa première profession ouverte. N'oublions pas

[1] *Vie de Jésus*, 1882, p. 390: « Durant ces derniers jours, le poids énorme de la mission qu'il avait acceptée pesa cruellement sur Jésus. La nature humaine se réveilla un instant. Il se prit peut-être à douter de son œuvre. La terreur, l'hésitation s'emparèrent de lui et le jetèrent dans une défaillance pire que la mort..... pleura-t-il de n'être pas resté un simple artisan de Nazareth? »

que la prétendue déclaration de Jésus devant le grand prêtre s'accorde avec la théorie subséquente des disciples. Nous demandons enfin qui étaient les témoins? Pierre n'y était pas et ne tarda pas à s'enfuir en Galilée, dernière brebis du troupeau dispersé.

Les sept paroles de la croix sont les derniers traits qui donnent une conception vraie de la personnalité de Jésus. Marc (XV, 34) et Matthieu (XXVII, 46) ne nous transmettent que le cri: « mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné? » Nous trouvons ici le foyer de l'agonie physique qui momentanément consume toutes les rosées idéales qui auraient pu le rafraîchir ou l'éteindre. Si le mot *abandonné* est sérieux, on le comprend si Jésus est le héraut du royaume de Dieu, appelé à préparer ses voies: pouvait-il s'attendre à une fin aussi tragique? ne pouvait-il pas se flatter raisonnablement d'en être préservé? Mais si Jésus a eu la conscience d'être le Messie, s'il a considéré la croix comme sa couronne, s'il l'a volontairement acceptée et en a fait fréquemment la prédiction à ses disciples, on ne saurait admettre qu'il traitât l'exact accomplissement de ses propres intentions d'injuste abandon de la part de Dieu.

Trois autres paroles sont dues à Luc, c'est-à-dire datent de la fin du premier siècle. La première (XXIII, 34): «Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font! » soulève une question quant à l'ignorance qu'elle allègue. Si cette parole ne marque la douceur à l'égard d'un homicide quelconque, accompli par une passion aveugle, sous l'influence de véhémentes tentations, sans être l'expression du véritable caractère de celui qui l'a commis, nous ne trouvons rien là qui ne s'accorde parfaitement avec l'abnégation et la clémence de Jésus. Mais s'il s'agit d'un péché d'ignorance, qui ignore la nature de sa victime, savoir le Messie, nous avons ici une conception après coup du narrateur: Jésus ne marcha pas à la mort en qualité de Messie. Peut-être Luc a-t-il donné à l'invocation du pardon céleste un tour qu'elle n'avait pas primitivement. Peut-être a-t-il répété sa propre pensée en mettant une intercession semblable sur les lèvres d'Etienne (Act. VII, 60).

Faut-il attribuer à Jésus la promesse faite au bon larron : « aujourd'hui tu seras avec moi en paradis » (Luc XXIII, 43) ? On se demande s'il y a probabilité physique et morale que deux condamnés, au milieu des horreurs du supplice, aient une altercation sur le caractère messianique de leur compagnon de souffrance. Disons aussi qu'en manifestant la conviction que Jésus, malgré sa mort sur la croix, « allait entrer dans son règne, » le pénitent exprime une pensée dont les pieux disciples n'avaient pas encore la plus faible lueur. De plus Jésus qui désavouait habituellement la prétention messianique en sa faveur, l'accepte ici et fait une promesse en vertu d'elle. Enfin, la division du Hadès, appelée Paradis, à laquelle Jésus renvoie le suppliant était, selon la foi courante des juifs, le rendez-vous des âmes justes réservées à la résurrection. La conception nous ramène donc non au Calvaire mais à l'époque de la composition du troisième évangile. C'est alors que naquit la foi à la descente aux enfers, » où le Christ est allé prêcher aux esprits qui sont en prison. » (1 Pierre III, 19.) On sait au reste par la parabole du mauvais riche que Luc a une prédilection pour les scènes du Hadès.

La dernière parole que Luc nous ait conservée : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Luc XXIII, 46) est certainement ce que Jésus pouvait dire de plus caractéristique, tant qu'il lui était possible de penser et de parler. Matthieu (XXV, 50) et Marc (XV,37) ne mentionnent qu'un cri inarticulé. Peut-être Luc, comme Jean, a-t-il voulu l'interpréter en l'articulant d'après le Ps. XXXI, 6.

Le quatrième évangile nous a conservé le reste des sept paroles.

D'abord les adieux à Marie et au disciple que Jésus aimait : « femme, voilà ton fils. Voilà ta mère. » (XIX, 27.) S'il ne s'agissait que de la beauté de ces touchantes paroles, il n'y aurait pas la moindre difficulté d'en admettre le caractère historique. Mais les objections, hélas ! abondent. Jean a quitté Gethsemané pour fuir en Galilée, et Marie ne l'a pas quitté : elle ne figure jamais parmi les femmes galiléennes qui croyaient en Jésus [1].

[1] « Dans les trois premiers évangiles le groupe de personnes fidèles se

Puis Jésus avait remplacé les liens de la famille qui le désavouait par ceux de la nouvelle naissance qui l'unissait à maint autre père, sœur ou mère (Marc III, 31-35). D'ailleurs le quatrième évangile ne contient pas l'histoire du ministère réel de Jésus, mais une exposition de ce qu'il aurait dû être ; c'est l'idée de l'auteur selon la théologie de son temps ; il appartient à l'école qui conforme l'histoire à la doctrine, au lieu de contrôler la doctrine par l'histoire. Enfin l'incident qui nous occupe est destiné à appuyer le dessein qui règne dans tout cet évangile [2], de placer le disciple bien-aimé au-dessus de Pierre et de donner ainsi de l'autorité à une théologie plus spirituelle que celle du judéo-christianisme.

Enfin Jésus, sachant que tout ce que la prophétie avait annoncé à son sujet était accompli, demande à boire pour proclamer cet accomplissement et dit : τετέλεσται ; toutes les prophéties relatives au Messie sont réalisées. Tout cela pourrait passer pour historique, si Jésus avait affecté la royauté messianique, si l'adaptation des prophéties au prophète de Nazareth n'était pas une pratique apostolique et postapostolique et si la tendance évidente du quatrième évangile ne consistait pas à pousser cette pratique à l'extrême. Maintenant nous ne pouvons voir dans ces paroles qu'une production de la théorie, non la consignation d'un fait. Cependant, historiques ou fictifs, tous les détails de la crucifixion représentent ce que, selon la foi des héritiers les plus rapprochés de son esprit, Jésus aurait sûrement dit et fait,

tient « loin » de la croix et ne s'entretient pas avec Jésus. Selon le 4me évangile, Marie et Jean assistent au crucifiement, au pied de la croix; Jésus s'entretient avec eux et confie sa mère à son disciple favori. Chose singulière! La mère des fils de Zébédée ou Salomé, que Matthieu et Marc placent parmi les femmes fidèles, est privée de ces honneurs dans le récit qu'on suppose avoir été écrit par son fils. Le nom de Marie attribué à la sœur de Marie, mère de Jésus, est aussi quelque chose de singulier. Ici, je suis nettement pour les synoptiques. » E. Renan, *Vie de Jésus*, 1882, p. 525.

[2] Voir XIII, 24, 25; XVIII, 15, 16; XX, 2-8. La présence de ce disciple au pied de la croix contraste avec le reniement et la désertion de Pierre dont le quatrième évangéliste ne signale pas la repentance, comme l'ont fait les synoptiques. Voir XVIII, 17, 18, 25-27.

tant qu'il disposait de sa volonté et de sa voix. Ils laissent une impression tellement d'accord avec ses affections caractéristiques qu'ils inspirent autant de joie que de respect pour la tragédie la plus profonde du monde.

Le dernier soupir de Jésus termine l'épisode historique de sa révélation, celle-ci, concentrée dans le drame de sa vie, avait fourni toute sa lumière immédiate au terme de sa vie terrestre. Sans doute ce ne fut pas la fin de son existence ; la conviction absolue de ses partisans à l'égard de sa vie éternelle est au nombre des faits historiques les plus certains ; mais cette continuation appartenant à une autre sphère, nous avons ici l'histoire des disciples, non celle de leur maître. Le triomphe de la mort a été pour eux ce qu'il sera toujours : l'objet d'une foi irrésistible ; mais c'est une illusion que d'en demander la garantie spirituelle aux sens et de vouloir l'établir par les témoignages d'un fait palpable et visible, ainsi qu'on a essayé de le faire dans le Nouveau Testament. Quoique la croix fût pour le crucifié la transformation en un vie supérieure, elle est pour nous la retraite vers l'invisible et la clôture nécessaire de sa révélation historique.

X

En terminant ces discussions je ne saurais, dit l'auteur, me défendre d'une double conclusion.

Le christianisme, tel que les églises l'ont défini et entendu, s'est développé principalement à l'aide de ce qui est périssable dans ses sources, non historique dans ses traditions, mythologique dans ses idées préconçues et mal compris dans les oracles de ses prophètes. Depuis la légende d'Eden jusqu'à la fantaisie de la dernière trompette, toute l'histoire du monde est déformée. La tache originelle avec sa perdition involontaire, la rédemption avec son salut vicaire, l'incarnation avec son impossible doctrine de deux natures dans une personne, la transmission de la grâce par des éléments matériels sous la garde d'une corporation consacrée, le second avènement du Christ appelant les morts et séparant les brebis d'avec les boucs

en jugement suprême — tout cela est le produit d'une littérature mythique, de rêves messianiques, de théologie pharisaïque, de superstition sacramentelle, d'apothéose populaire. Ces vaines imaginations préoccupent tellement les credos qu'ils ne contiennent d'autre élément moral ou spirituel que le pardon des péchés. Pour répandre ce christianisme on gaspille d'immenses ressources matérielles et spirituelles avec un effort aussi déplorable en matière de religion que serait, en matière de science, celui des hiérarchies et des missions pour propager l'astronomie de Ptolémée et pour inculquer les règles de la nécromancie et de l'exorcisme. L'aliénation croissante des classes intellectuelles de la société à l'égard du christianisme et la culture spirituelle du reste, peu supérieure à celle de l'armée du Salut, voilà des phénomènes sociaux qui doivent adresser un appel solennel à la conscience des églises établies. Pour acquitter la dette qu'elles ont contractées envers l'intelligence du genre humain, elles cherchent adroitement à se dédommager en cultivant les beautés de l'art rituel. L'apologie peut endormir les esprits pour quelque temps, mais ce ne sera pas pour toujours [1].

Toutefois, d'autre part, j'ai de quoi nourrir en moi la paix et l'espérance; j'ai la confiance que le christianisme bien compris, comme étant la religion personnelle de Jésus-Christ, n'a pas d'éléments périssables et réalise le vrai rapport entre Dieu et l'homme. Ce n'est pas à dire que Jésus pût lire la loi et les prophètes avec les yeux d'un Kuenen et qu'il sût la date du livre de Daniel. Mais je pense que la soumission aux conditions d'une connaissance imparfaite, loin d'être une cause d'incapacité pour un guide dans les choses divines, est au contraire une qualité essentielle. En effet la toute-science avec son infini est au delà de la perspective relative que suppose notre expérience spirituelle. La religion étant la vraie attitude de l'âme finie devant l'Infini, l'effort de la vue du sein des ténèbres vers la lumière éloignée, la consécration d'une bonté toujours encore faible et précaire au Parfait et à l'Eternel, il n'y a qu'un

[1] Il s'agit du puséisme qui nous transporte exclusivement en Angleterre.

médiateur qui puisse nous aider ; c'est celui qui « touché de nos infirmités est tenté comme nous en toutes choses, mais sans péché. » (Héb. IV, 15.) Cette condition même, « sans péché, » doit être entendue non dans un absolutisme rigide, mais dans sa signification relative pour tout esprit qui se développe. Il s'agit simplement de l'impression qui résulte des témoignages de sa vie et du jugement que Jésus porta sur lui-même, en déclinant la qualification de bon : « pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu seul est bon. » (Marc X, 18.) Cette susceptibilité d'une repentance possible et cette conscience de quelque manquement du bien, élèvent pour nous la sainteté de Jésus plutôt que de la retenir dans le domaine du péché. Dans les choses mondaines, le révélateur doit *savoir* plus que nous ; dans les choses divines, il faut qu'il soit *meilleur* et rapproche les cœurs et les volontés de la perfection divine. C'est cette intervention seule qui rend un médiateur possible : non pour remplacer la révélation immédiate, mais en nous y rendant attentifs et en nous aidant à l'interpréter, conformément à cette appréhension directe de Dieu laquelle appartient à la constitution humaine. Mais souvent nous passons sans reconnaître Celui qui nous parle dans les lumières et les ombres de la conscience, jusqu'à ce que nous voyions dans un autre la victoire qui fait honte à notre défaite, et que nous soyons saisis d'un même enthousiasme par quelque héroïsme ou quelque sainteté réalisés. C'est alors que l'autorité du bien s'empare de nous comme un appel vraiment divin. Le cortège des justes, éminents à leurs divers degrés, sont pour nous les anges réels qui vont et viennent sur l'échelle qui se perd dans les cieux. Et si Jésus de Nazareth, par son esprit caractéristique, occupe la place du prince des saints et réalise les conditions de la pure vie religieuse, il révèle par là les plus hautes possibilités de l'âme humaine et leur dépendance d'une communion habituelle entre Dieu et l'homme.

Décembre 1890.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ed. Reuss. — Histoire des Saintes Ecritures de l'Ancien testament. Seconde édition[1].

Nous avons rendu compte ici même, il y a neuf ans, de la première édition de cette œuvre magistrale. C'est une preuve de sa haute valeur et de son intérêt exceptionnel que, malgré son volume considérable et l'originalité de son plan, qui la rendent peu propre à servir de manuel, elle ait paru, peu de temps avant la mort de son vénérable auteur, en seconde édition.

Cette nouvelle édition, bien qu' « augmentée et améliorée » ne diffère pas essentiellement de la première. La disposition générale est la même. Il n'a rien été changé au nombre des paragraphes. Le texte même de ces derniers n'a guère été modifié. Le seul changement apporté à l'ordre suivi dans l'édition primitive concerne le livre de Daniel : du commencement de la quatrième période, celle des légistes ou scribes, il a été transporté à la fin de la troisième, celle des prêtres ; ce qui n'implique d'ailleurs aucune modification quant à la date assignée à cette apocalypse. Les « augmentations » et « améliorations » ont porté sur les notes en plus petit caractère qui font suite au texte de chaque paragraphe. La comparaison des deux éditions prouve que l'auteur s'est tenu au courant des travaux publiés depuis 1881, spécialement en ce qui concerne la question de l'Hexateuque, l'étude de la littérature prophétique et le synchronisme de l'histoire assyrienne. Elle montre aussi que, à l'égard de

[1] *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments entworfen* von Eduard Reuss. Zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn, 1890. XVII et 780 p. Prix : 15 marcs.

la récente évolution faite par certains savants en matière de critique des écrits prophétiques, M. Reuss avait pris une attitude plus que réservée. C'est ainsi qu'aux éclaircissements faisant suite au § 258, le premier des paragraphes relatifs à la théologie des prophètes, il a ajouté l'alinéa que voici :

« Dans ces derniers temps, la tâche (celle de retracer le développement de cette théologie) est devenue encore plus ardue. La critique prétend que nous ne possédons les écrits prophétiques que dans une édition remaniée, ayant eu pour but de faire disparaître les divergences, et on se fait fort d'en fournir la preuve à l'endroit d'un grand nombre de passages, de versets et de mots. Les Français sont plus conséquents. Ils ne font naître la littérature prophétique, voire la littérature hébraïque tout entière, qu'aux derniers siècles avant Jésus-Christ. Il n'y a, disent-ils, rien qui soit antérieur à l'exil. J'avoue que la nature m'a refusé et la sagacité des premiers et l'audace des seconds. »

On le voit, ni les travaux de M. Stade et de ses imitateurs, ni ceux de MM. Havet et Vernes n'ont eu le don de le convaincre de la « modernité » de nos livres prophétiques. Même des résultats beaucoup moins contestables de la critique, par exemple ceux qui regardent la seconde partie du livre de Zacharie, n'ont pas réussi à obtenir son approbation. Il a persisté à attribuer ces six chapitres à deux auteurs distincts, antéexiliques l'un et l'autre, et à les placer l'un (chap. IX-XI) au huitième siècle, l'autre (chap. XII-XIV) au septième. En ce qui concerne l'Hexateuque, M. Reuss se plaît à constater dans une note ajoutée à l'important § 68 (Moïse législateur), que M. Dillmann, par la manière dont il caractérise le Code sacerdotal, lui concède l'essentiel. « Quant à la question de date, pense-t-il, on peut tranquillement s'en remettre à la pyschologie. Faire remonter le Code sacerdotal au delà des prophètes reviendrait, à vrai dire, à placer le canon romain de la messe avant le sermon sur la montagne. »

Quoi qu'il en soit des résultats auxquels M. Reuss a cru devoir s'arrêter quant à l'âge des divers écrits bibliques, et malgré le caractère à bien des égards subjectif de cette *Histoire*, le livre que nous annonçons restera comme œuvre d'art non moins que comme œuvre de science. C'est bien le cas, en parlant de ce testament scientifique de l'éminent professeur de Strasbourg, de cette dernière production de sa plume savante et féconde, de dire : *Finis coronat opus.*

H. V.

K. Furrer. — La confession de foi des Eglises d'Occident [1].

A qui nous eût dit, il n'y a que peu d'années, qu'un des représentants les plus autorisés du libéralisme théologique et ecclésiastique de la Suisse allemande prendrait fait et cause pour le « Symbole apostolique, » nous aurions répondu sans aucun doute par le plus incrédule des sourires. Cette chose incroyable est pourtant arrivée et nous en avons la preuve sous les yeux.

Inutile de dire que l'éloquent et sympathique pasteur de Zurich ne conteste aucun des résultats avérés de la critique historique en ce qui concerne l'origine de ce vénérable document. Son but est de montrer comme quoi et en quel sens le symbole a une valeur durable, une signification qui demeure la même pour tous les temps. « Bien comprise, dit-il, cette antique confession de foi de l'Eglise occidentale peut et doit être reconnue, encore aujourd'hui, comme vérité par quiconque a reçu en lui quelque chose de la vie de Jésus-Christ. C'est avec une sagesse admirable que l'Eglise a condensé dans ces douze courts articles le principal de la vraie foi chrétienne et qu'elle a ainsi créé un joyau dont chaque fragment possède une valeur incomparable » Et ailleurs : « Ce n'est pas pour satisfaire un besoin scientifique que les chrétiens d'autrefois ont créé leur confession de foi, c'est en partant de l'expérience de leur vie intime. Aussi, pour l'interpréter, faut-il partir de l'expérience chrétienne, qui est la même dans tous les siècles, » quelque variables que soient les formules et les signes par lesquels elle cherche à s'exprimer. Pour pouvoir continuer à dire avec les auteurs du symbole : « Je crois, » il suffit que le chrétien moderne pénètre au travers de la lettre jusqu'à l'idée, la vérité, la réalité religieuse à laquelle la vieille formule sert d'enveloppe symbolique ou parabolique.

Nous n'entrerons pas dans le détail de cette interprétation spiritualisante, ne voulant pas déflorer la jouissance et, nous ne craignons pas de le dire, la réelle édification que la brochure de M. Furrer procurera à ceux de nos lecteurs qui la prendront en

[1] *Das Glaubensbekenntniss der abendländischen Kirchen, genannt das apostolische Symbolum.* Nach seiner bleibenden Bedeutung betrachtet von Dr K. Furrer, Pfarrer, Professor der Theologie an der Hochschule Zurich. — St.-Gall, Huber et Cie. 1891, 48 p.

main. Ce n'est pas que les développements dans lesquels l'auteur entre sur quelques-uns des articles historiques du symbole soient au-dessus de toute contestation. Chacun ne sera pas satisfait, par exemple, de ce qu'il dit de l'article de la résurrection du Seigneur. Tous ceux qui applaudiront à ses remarques sur l'insuffisance de la fameuse hypothèse qui ne voit dans cette résurrection qu'une vision subjective, une illusion d'optique, ne seront pas également d'accord pour s'approprier l'explication par laquelle il cherche à se rendre compte du caractère objectif de l'apparition du Sauveur vivant à ses disciples. Mais ce que la plupart, sinon tous, apprécieront avec nous, c'est l'inspiration profondément religieuse de cet essai, c'est la chaleur communicative du langage, c'est surtout l'intention irénique qui a mis à M. Furrer la plume à la main. Il croit fermement à la possibilité d'amener à une unité supérieure les diverses tendances, en apparence si opposées, qui coexistent au sein de nos Eglises, pour peu que l'on veuille bien se concentrer sur ce qui constitue la substance de la foi au Dieu et Père de Jésus-Christ et, en lui, notre Père.

V. R.

Le mouvement moral américain[1].

Il est des gens chez lesquels la religion a tué la morale. Au nom de « la grâce », ils se croient tout permis. « La loi » n'existe plus pour eux. Il en est d'autres chez lesquels la morale tue la religion. Au nom de la conscience, ils suppriment le Dieu vivant. L'au-delà n'existe plus pour eux. C'est dans ce dernier travers que sont tombés les promoteurs du « mouvement moral américain. »

Persuadé que « l'esprit du siècle s'est détourné de la théologie pour se porter vers la morale, » M. F. Adler, fils d'un rabbin de New-York, a fondé une société qui a pour « premier et unique objet, le perfectionnement moral. » Son exemple a été suivi par plusieurs autres et il existe actuellement des « sociétés morales » dans beaucoup de villes des Etats-Unis.

Ces sociétés ont leurs « services » réguliers avec lectures, chants

[1] *La religion basée sur la morale.* Choix de discours publiés par les sociétés pour la culture morale, traduits en français avec l'autorisation des auteurs et précédés d'un aperçu de l'histoire du mouvement moral, par P. Hoffmann, professeur à l'université de Gand. — Paris, 1891.

et discours. Le volume que nous annonçons contient douze discours d'auteurs différents. Ils forment une caractéristique générale du « mouvement moral. » C'est un essai de transformer en religion la philosophie de Kant, moins les postulats de la raison pratique qui sont des hors-d'œuvre inutiles. Pour être exact, le titre devrait porter : « La religion remplacée par la morale » ; car ce livre n'est ni plus ni moins qu'un projet d'enterrement de première classe de toute *religion*. La morale conduit le deuil. Si au moins elle était « tout de noir habillée ! » Mais au contraire, elle jubile, elle délire, elle triomphe avec autant d'insolence que d'ignorance. Voyez plutôt!

I

La religion, arrière-grand'mère du « mouvement moral », a fait son temps. « L'ancienne foi est complètement insuffisante pour les lumières et les connaissances actuelles. Les vieilles religions ne nous servent plus. »

L'expression Dieu n'est « qu'une métaphore », un synonyme du « bien ». On devrait l'appeler « l'unité suprême, l'incompréhensible, l'inconcevable, *ce en quoi* nous avons la vie, le mouvement et l'être, la vie universelle », etc. Il s'ensuit « qu'il faut rejeter toutes les formes de religion qui sont basées sur la conception d'une personnalité de l'être divin » (170). L'on va jusqu'à déclarer que « la doctrine d'un Dieu qui nous aime est antisociale et contraire aux intérêts des pauvres et des opprimés « parce qu'elle retarde l'avènement de la fraternité universelle » (221).

Adresser une invocation ou un culte à cette puissance invisible par laquelle nous vivons, c'est de la témérité. « La prière n'est qu'une dépense inutile d'énergie humaine. » Bien plus, « prier le Dieu inconnu implique un double péché : d'abord c'est manque de confiance dans le caractère bienfaisant de cet ordre par lequel il s'est manifesté et qui subsiste, que nous priions ou non; ensuite, c'est désespérer de notre faculté d'agir comme causes immédiates et de produire nous-mêmes les effets que nous désirons » (72).

Conclusion : « Le christianisme se dissipe et s'en va..... et les vieilles idées de miracle, de prière et de Providence disparaissent. » La seule chose nécessaire, c'est « l'idée de l'unité. »

Que c'est clair pour les simples et les petits! Que c'est doux et précieux pour les pauvres et les affligés! Que c'est consolant pour les malades et les mourants !

II

Nous pensions qu'en fait de morale, l'évangile du Christ avait dit le dernier mot, donné la loi suprême, posé la règle d'or : « Tu aimeras.... l'amour est l'accomplissement de la loi. » Erreur ! c'est là un point de vue dépassé. « Jésus ne nous fournit pas une base assez large et étendue pour le présent et l'avenir. Le code de l'humanité a besoin d'être revisé. Les règles du devoir telles qu'elles ont été formulées par les grands précepteurs religieux du passé ne suffisent plus aux conditions modifiées de la société moderne. Jésus-Christ n'est plus le Seigneur et le Maitre. » Et c'est là un bien, car « l'humanité ne peut pas porter éternellement ses vieux vêtements ; de même qu'elle quitte les vieilles églises, de même elle quitte les vieilles religions..... Nous ne pouvons plus penser comme la Bible voudrait nous faire penser ; nous ne pouvons plus croire et espérer comme Jésus et les apôtres voudraient nous faire croire et espérer ; nous ne pouvons plus vivre et agir comme ils nous commandent de le faire.... Toute la Bible est ce que les Allemands appellent « ein überwundener Standpunkt » (108-111).

Est-il besoin de dire après cela que les apôtres de la morale indépendante considèrent le mal comme nécessaire, qu'ils ne croient pas au péché individuel, à sa puissance, à sa gravité, à sa culpabilité ! Ils déclarent que « les enfants n'ayant pas l'esprit faussé par l'égoïsme de la vie, ont en général le jugement moral sain et délicat, » qu'on peut « voir en eux l'image encore pure de l'humanité. » Ils divisent les hommes en quatre classes : les pauvres, les malades, les affligés et les pécheurs, qui se sont « déshonorés par une grave chute » et qui gémissent sous « le poids du crime. » Enfin ces Messieurs trouvent « regrettable qu'on n'utilise pas mieux le désir que nous avons de paraître nobles et purs ! Le « moraliste » Machiavel avait dit : « L'essentiel est de paraître bon, mais de savoir au besoin ne pas l'être. » Et Tartufe s'écriait :

> « ... Le mal n'est jamais que dans l'éclat qu'on fait.
> Le scandale du monde est ce qui fait l'offense,
> Et ce n'est pas pécher que pécher en silence. »

Notre expérience morale nous a conduit à répéter avec saint Paul : « Malheureux que je suis...! » L'expérience de ces Mssieurs leur fait considérer ce cri comme « un blasphème contre la nature morale de l'homme. » Et ils s'écrient : « Jeunes gens ! vous pouvez

être tempérants, vous pouvez être droits, cela dépend de vous, vous en avez le pouvoir en vous-mêmes..... Il se peut que vous soyez pauvres et ignorants, même intempérants et malhonnêtes, mais ne permettez à personne d'oser dire que vous êtez incapables, sans invoquer le secours divin, de surmonter toutes les tentations » (249).

On le voit, nous avons là un système d'intellectualisme moral qui rappelle fort celui de Socrate. Le mal, c'est l'ignorance. Pour faire le bien, il suffit de le connaître. « Qu'une religion s'élève qui ose prendre l'homme par ses meilleurs côtés, qui l'exhorte à la justice, à la générosité et à tout ce qui est grand, seulement parce que ces choses constituent sa véritable vie, et je crois que le monde sera étonné de la réponse » (196).

III

Nous serions injuste si nous n'ajoutions qu'un souffle de pur moralisme traverse souvent cette utopique « religion » de l'avenir. A ce point de vue ce livre est bienfaisant, et le mouvement qu'il caractérise singulièrement sympathique. Dans notre siècle de matérialisme déterministe, il est salutaire d'entendre affirmer hautement le sérieux de l'obligation morale et la puissance de la volonté. En présence de la mort spirituelle et morale qui paralyse en général l'Eglise de Dieu, on ne peut s'empêcher de souscrire à des pensées comme celle-ci : « La religion, de nos jours, l'orthodoxe aussi bien que l'autre, ne se compose en grande partie que d'une sorte de banquets spirituels où l'on se donne la liberté de toute espèce de beaux sentiments et de belles phrases, mais après lesquels la vie est aussi plate que jamais. »

En somme, ce livre pourrait nous donner une petite idée du christianisme américain. Il y apparaît comme cette religion formaliste, dont parle Vinet, qui pour s'être dépouillée de son principal caractère, la saveur morale, cachet authentique de sa divinité, est devénue un faisceau de dogmes vieillis sans portée sur la vie morale de ceux qui les professent. Mais il se pourrait que ce tableau résulte de l'ignorance des fondateurs du « mouvement moral. » Quelques-unes de leurs affirmations au sujet de la doctrine et de la morale chrétiennes sont des caricatures qui dénotent une telle absence de compréhension que l'on est tenté de fermer le livre avec indignation. D'autre part, le sourire vient sur les lèvres quand on nous présente comme des découvertes admirables de la charité « morale » l'institution des sociétés de travail en faveur des pauvres,

l'organisation de visites et de secours aux malades, l'établissement d'écoles enfantines « où l'on fait usage de fables, de légendes et d'histoires contenant des leçons morales » , d'union de jeunes gens, d'habitations ouvrières dont « les actionnaires sont convenus de se contenter d'un revenu de 3 ou 4%, » etc..

Cette ignorance ne serait-elle pas le châtiment de gens qui, en s'isolant dans leur cabinet d'étude, comme certain rat dans son fromage, ont perdu tout contact ou ne sont jamais entrés en contact avec l'Eglise du Christ? Plongés dans leurs pensées antithéologiques, ils n'ont pas vu le travail accompli pour le salut des âmes et le soulagement des misères humaines. Arrêtés dans le passé, ils combattent contre des fantômes, élaborent des programmes, écrivent des discours..... et perdent leur temps.

Quoi qu'il en soit, nous croyons que ce livre nous donne un avertissement bon à recueillir. On entend crier de toutes parts aujourd'hui : le dogme, c'est l'ennemi ! C'est lui qui a voilé la face du Christ ! C'est lui qui a défiguré l'évangile ! C'est lui qui a divisé l'Eglise ! C'est lui qui a éloigné de la foi les hommes intelligents ! C'est de lui que vient tout le mal ! Haro sur le baudet ! Ainsi dit, ainsi fait. L'on sabre de ci, l'on sabre de là..... et, si l'on n'y prend garde, en sacrifiant tous les éléments positifs de l'évangile, on arrivera au moralisme idéaliste des « sociétés pour la culture morale » ..... en attendant qu'on les dépasse.

A titre de repoussoir, nous recommandons la lecture de ce curieux volume.

ALF. L.

FRANÇOIS BOURDILLAT. — LA RÉFORME LOGIQUE DE HAMILTON [1].

Nous sommes un peu en retard pour donner aux lecteurs de la Revue une idée de cette publication posthume qui renferme dans ses quatre-vingts pages le produit d'un travail intense et une étude vraiment scientifique de la matière.

La biographie, trop courte selon nous, dont l'éditeur a fait précéder ce travail, nous apprend que l'auteur, né le 10 août 1867 et décédé le 18 juillet 1890, était étudiant à l'Ecole normale supérieure de Paris lorsqu'il le composa. Ce n'était pas son premier essai, car il avait, entre autres travaux littéraires ou philosophiques, fait une

[1] *La réforme logique de Hamilton*, par François Bourdillat. — Paris, librairie Hachette & Cie.

leçon sur la *siris* de Berkeley qui témoignait de l'étendue de ses recherches et de sa compétence dans ces matières.

C'est que Bourdillat n'étudiait pas en amateur, mais en travailleur consciencieux. « Il n'aimait pas l'originalité facile et prématurée. Il tenait à être maître de sa pensée le jour où il devrait faire une œuvre personnelle, et il était convaincu qu'on ne peut dire quelque chose de nouveau que quand on sait ce que beaucoup d'autres ont dit avant nous. » Ces lignes caractérisent Bourdillat et son opuscule, qui mérite bien le titre de traité scientifique pour le fond et pour la forme. Si le style c'est l'homme, la clarté, la simplicité, la facilité de l'exposition, la sobriété du langage révèlent dans le jeune auteur l'homme, j'allais dire le professeur qui sait ce qu'il veut dire et comment il faut le dire. Et quant au fond, l'ordonnance du sujet, la variété et l'abondance des recherches, l'indépendance de la pensée, la tranquille sûreté du jugement et de la critique, dénotent un caractère sérieux, une activité consciencieuse et une maturité d'esprit bien rares à 22 ans.

Voici comment l'auteur lui-même introduit son travail :

« Ç'a été pendant longtemps un lieu commun de dire que la logique formelle n'a point fait de progrès depuis qu'elle existe, et qu'elle a, du premier coup, atteint son développement parfait. Il est vrai que, jusqu'à notre époque, elle est demeurée à peu près intacte, sans recevoir autre chose que des corrections de détail ou des accroissements sans conséquence. Dans notre siècle toutefois, et presque de nos jours, un certain nombre de logiciens anglais, dont le premier et le plus grand est Hamilton, se sont proposé de compléter et même de renouveler l'œuvre d'Aristote. Celui-ci, s'il faut en croire Hamilton, n'a pas poussé jusqu'au bout son analyse ; « par une inadvertance qui nous étonne de sa part, il s'est » arrêté prématurément et a commencé sa synthèse avant d'avoir » complètement passé au crible les éléments qu'il s'agit de com- » biner. Le système, qui sans cela se serait développé de lui-même » avec ordre et unité, a été construit laborieusement et imparfaite- » ment avec force limitations, corrections et règles, qui en altèrent » la symétrie et en ont grandement diminué l'utilité. »

» Compléter et simplifier l'ancienne méthode, placer la clef de voûte à l'édifice construit il y a deux mille ans par Aristote : voilà donc le but que se propose Hamilton.

» Voici quel est le point de départ de sa réforme : considérer la compréhension et l'extension non seulement dans les concepts, mais

encore dans les jugements et dans les raisonnements; et distinguer par suite des jugements en compréhension et des jugements en extension, des raisonnements en compréhension et des raisonnements en extension; enfin et surtout *quantifier le prédicat* dans les jugements en extension, c'est-à-dire attribuer une quantité au prédicat comme au sujet, déterminer l'extension du prédicat comme celle du sujet.

» C'est cette réforme et ses importantes conséquences que nous allons examiner, nous proposant d'en rechercher d'abord les origines dans l'histoire de la logique, d'en exposer les points principaux d'après les textes mêmes de Hamilton, enfin d'en apprécier la valeur. »

L'ouvrage renferme donc trois parties sur chacune desquelles nous dirons quelques mots. La première partie ou la partie historique (pages 5-15), bien que la plus courte, est néanmoins un chapitre intéressant de l'histoire de la logique et renferme des détails précieux et en partie nouveaux sur les logiciens qui ont comme préludé à la réforme voulue par Hamilton, depuis le quinzième siècle jusqu'à nos jours, en Italie, en France, en Allemagne et en Angleterre : Laurent Valla, Coronel, Caramuel, Derodon, Gottlieb Gerhard Titius, Godefroy Ploucquet, Lambert, Condillac, Ulrich, Destutt de Tracy et enfin George Bentham.

Voici la conclusion de cette partie historique: « Si donc l'on demandait qui a le premier attribué une quantité au prédicat comme au sujet, dans la proposition, nous devrions remonter jusqu'à Laurent Valla, et si l'on demandait ensuite qui a le mieux prévu les modifications nombreuses qu'une semblable théorie devait amener dans la logique formelle, nous dirions que c'est Louis Coronel. »

La seconde partie (pages 16 à 59) est naturellement la plus longue puisqu'elle forme la partie essentielle de ce travail.

Hamilton n'ayant pas réuni dans un seul ouvrage ses enseignements sur la logique, mais les ayant disséminés dans différentes publications parues de 1833 à 1852 (auxquelles il faut ajouter un ouvrage posthume sur la *Métaphysique et la Logique* publié par ses amis Mansel et Veitch) le mérite de Bourdillat consiste à réunir et ordonner ces enseignements dans une exposition aussi claire et courte que possible de la doctrine du maître.

Après avoir expliqué la définition que donne Hamilton de la logique comme « science des lois de la pensée en tant que pensée »

et avoir montré que ces lois se réduisent à trois : celles d'identité, de contradiction et du milieu exclu, l'auteur expose à grands traits la doctrine de ce réformateur de la logique, les innovations ou améliorations introduites dans la logique traditionnelle et les arguments fournis en faveur de la thèse principale de la quantification indiquée dans l'introduction. La troisième et dernière partie (pages 60-81), que nous nommerons la partie critique, contient soit un exposé des objections faites par divers auteurs aux enseignements de Hamilton, soit un examen indépendant et une appréciation raisonnée du système par notre jeune auteur.

Voici la conclusion à laquelle il arrive (pages 77, 78) : « De la réforme de Hamilton nous ne retiendrons donc qu'une partie : la distinction des jugements et des raisonnements selon les deux ordres de compréhension et d'extension ; et nous rejetterons au contraire la quantification du prédicat avec la théorie nouvelle qui en résulte. Autant nous estimons juste la première de ces réformes, autant nous regardons la seconde, quelque séduisante qu'elle soit, comme inutile et fausse.

» Ainsi l'ancienne logique, la logique d'Aristote doit subsister dans ses parties essentielles. Mais l'œuvre de Hamilton ne pourrait-elle servir à fonder, en dehors de l'ancienne logique qu'il faut laisser intacte, une science nouvelle et plus générale? » (Page 80.)

Si Bourdillat, qui avait l'intention de traduire à nouveau Aristote, n'avait pas été enlevé à 23 ans à l'affection de ses parents, et à l'estime de tout le monde, il aurait, pensons-nous, résolu cette question par ses œuvres.

Mais, hélas ! comme disent les Italiens : « morte fura i migliori. »

J.-J. Parander.

REVUES

Revue philosophique

Mai.

E. de Roberty : Un point controversé de la théorie de la connaissance. — *G. Noël* : Noms et concepts. — *G. Dumas :* L'association des idées dans les passions. — Notes et discussions : *Th. Flournoy :* Activité psychique et physiologie générale. — *C. Plat :* L'intellect actif et les idées. — Analyses, etc. — Périodiques étrangers.

Juin.

B. Bourdon : Les résultats des théories contemporaines sur l'association des idées. — *J. Payot :* Comment la sensation devient idée. — Notes et discussions : *Durand* (de Gros) : Qu'est-ce que la physiologie générale ? — Analyses, etc. — Périodiques étrangers.

Revue du christianisme pratique.

Mars.

L. Comte : Une œuvre de justice et d'assainissement moral (Ligue française pour le relèvement de la moralité publique). — *C. Correvon :* Wichern, l'initiateur de la mission intérieure en Allemagne. — *E. Farjat :* Quelques réflexions sur la préparation homilétique. — *E. Bernard :* Alexandre Vinet d'après une correspondance inédite (lettres à H. Lutteroth). — *P. Minault :* Chronique du mouvement catholique social. — *Rev. Williams :* Pasteur et question sociale (traduit de l'anglais). — Une œuvre nouvelle pour les enfants moralement abandonnés. — Revue de livres. — Supplément homilétique.

Mai.

X. Kœnig : Du rôle social des prophètes, II : Esaïe.— *F. Mathieu-Teissié :* Le luxe au point de vue moral et social (d'après M. Kambli). — *El. Pradez :* Un cri de ralliement (poésie). — *B. Bertrand :* Un prédicateur catholique méconnu : Réguis. — *J. E. Néel :* Un grand libéral de ce temps : Edmond de Pressensé. — Dernières publications homilétiques de MM. H. Secretan (par *P. Vallotton*), Babut (par *J. E. Néel*), Grobet (*G. Chastand*). — *El. Bost :* Le socialisme chrétien en Angleterre. — Nouvelles Revues de France et de l'étranger. — Supplément homilétique.

Juillet.

C.-E. Babut : Richesse et pauvreté au point de vue évangélique. — *R. Allier :* L'enseignement social dans une école de théologie en Amérique. — *Ch. Ducasse :* Portée sociale de la morale chrétienne. — *M. Aguilera :* Gladstone ou un sermon d'économie politique. — *L. Trial :* Un plaidoyer en faveur d'un grand accusé (le sermon). — *P. Vallotton :* Un livre sur l'immortalité conditionnelle. — Supplément homilétique.

Beweis des Glaubens

Mai.

La rédaction : Otto Andreæ. In memoriam. — *R. Bendixen :* Le Judas Iscariote de Geibel. — *F. Roos :* La théologie ritschlienne et l'Ecriture sainte. — Mélanges.

Juin.

Kohlrausch : La manière dont Luther est cité par le professeur Herrmann (dans son écrit sur les rapports du chrétien avec Dieu). — *Bendixen :* Le Judas Iscariote de Geibel (fin). — *Roos :* La théologie ritschlienne et l'Ecriture sainte (suite). — *Grau :* Les apocryphes de l'Ancien Testament (à propos du commentaire de M. Zöckler). — Mélanges.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Troisième livraison.

Chr. Schrempf : Sören Kierkegaard et sa position à l'égard de la Bible et du dogme. — *H. Wendt :* Le fond du récit sur Corneille dans Actes X, 1—XI, 18. — *J. Gottschick :* L'expérience des « terreurs de l'enfer » et la vie chrétienne, selon le jugement de Luther (à propos de certaines assertions de Ritschl et de M. Frank).

Quatrième livraison.

W. Herrmann : Religion et démocratie sociale. Conférence faite au second congrès social-évangélique. — *M. Reischlé :* Pouvons-nous connaître les « profondeurs de Dieu » ? Examen de la question de savoir dans quelle mesure la connaissance chrétienne de Dieu est adéquate.

Neue kirchliche Zeitschrift

Cinquième livraison.

H. Schmidt : Le miracle et la certitude chrétienne. (Fin.) — *A. Kolbe :* Feu le professeur J. Chr. K. von Hofman (d'Erlangen) et son action sur l'Eglise et la théologie. — *Th. Zahn :* Le Notre-Pére d'un critique (Marcion). — *J. E. Kuntze :* Le génie romain et l'histoire du christianisme. — *J. Völter :* La représentation des paroisses dans l'Eglise évangélique du Wurtemberg.

Sixième livraison.

Frank : Foi et théologie. Conférence. — *Luther* (à Réval) : La moralité chrétienne d'après la doctrine de l'Eglise luthérienne et d'après la théorie de la nouvelle école (Kant-Ritschl). — *Th. Zahn :* Exaltation et relâchement (l'eschatologie au IIIe siècle. A propos du commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel). — *V. Schultze :* La fin du polythéisme dans le nord de l'Afrique (au commencement du Ve siècle).

Septième livraison.

Frank : Les droits du subjectivisme en théologie. — *Seeberg :* Avons-nous besoin d'un nouveau dogme ? Conférence.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Seconde livraison.

Kambli : Loi et amour. (Fin.) — *K. Schweizer :* Les catéchismes bernois du XVIe siècle. — *Lindenmann :* Contre le nouvel assaut livré à la théologie critique par le professeur R. Steck (dans l'article intitulé : Luc a-t-il connu les épîtres pauliniennes ?). — *Joss :* Une voix hollandaise (M. Geering, pasteur à Gouda) sur les réformes liturgiques dans l'Eglise réformée. — *Kutter :* Christianisme et humanité.

Troisième livraison.

Herold (Coire) : Jean Komander. — *Dav. Ris* (pasteur à Lauperswyl, Berne) : Annotations sur la conversion et la mort de son fils Vincent (mort en 1742 dans sa 22e année). — *E. Blösch :* Une nouvelle source pour l'histoire de la dispute de Berne de 1528. — *Pfeiffer:* La parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare. — *Fr. Meili :* Les devoirs que les circonstances du temps présent imposent à nos paroisses protestantes. — *Herm. Kutter :* Christianisme et humanité. (Fin.) — *J. Ganz:* Principes d'architecture évangélique réformée, à propos des plans pour un temple protestant à Enge (Zurich). — Bulletin.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Seconde livraison.

R. Seydel : Connaissance et foi chez M. Kaftan, II. — *J. Hillmann* : L'enfance de Jésus selon Luc. — *M. Ginsburger :* Les anthropomorphismes dans les Thargoums. — *Fr. Görres :* L'Eglise et l'Etat depuis l'avènement de Dioclétien (284) jusqu'à l'édit de Constantin de 324. (Fin.)

Zeitschrift für praktische Theologie

Seconde livraison.

G. Floss : Un prédicateur de village d'il y a cent ans en Saxe. Exemple de prédication rationaliste vulgaire. — *P. Melhorn :* Pensées qui s'excusent et s'accusent entre elles (à propos des « Pensées sérieuses » du lieutenant-colonel von Egidy). — *W. Bahnsen :* Sermon de Réformation sur Ps. CXXI, 1, 2. — *J. Hans :* Discours liturgiques (baptême, confirmation, préparation à la communion, mariage, funérailles). — Bulletin.

Troisième livraison.

F. Issel : La question de la diaconesse. — *O. Baumgarten :* Les devoirs de l'Eglise envers la jeunesse. - *H. Holtzmann* : Explication pratique de l'épître aux Hébreux. — *Herm. Schultz :* Sermon sur le vrai jeûne, Mat. VI, 16-18. — *Hasenclever :* Discours liturgiques (baptême, confirmation, mariages, funérailles). — Bulletin.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XIII, quatrième livraison.

J. P. van Kasteren : Notes sur quelques anciennes localités du pays à l'orient du Jourdain. — *Anderlind :* Les grands arbres de la Syrie. — *C. Schick :* Communications diverses sur Jérusalem et ses environs. — *H. Guthe :* Inscriptions grecques de Jérusalem. — *G. Schumacher :* La Nazareth actuelle. (Voir la planche dans la précédente livraison.) — *J. Benziger :* Compte rendu des publications faites en 1888 sur la Palestine. — *H. Guthe :* La situation de Tarichée. — *Le même :* La situation de Ghesour (Jos. XIII, 13). — *Le même :* Ce qu'est devenue l'inscription de Siloé.

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison.

Kaftan : Pour servir à la démonstration de la vérité du christianisme. — *Haller* : La propriété d'après la foi et la vie de l'Eglise au siècle qui a suivi l'âge apostolique. — Luther et la bigamie. — *Häring :* But et premiers lecteurs de l'épître aux Hébreux. — Bulletin.

Nouvelle Revue de théologie (de Montauban)

Juillet 1891.

G. Godet : Christ fondement de l'autorité de l'Ecriture.— *H. Bois :* Subjectivisme et objectivisme. — *A. Gretillat :* Autorité et individualité. — *V. Chauvin :* Note exégétique sur Genèse XXX, 40. — *E. Sayous :* La « Fin du paganisme » de M. Boissier. — *C. Waddington :* L'athéisme à la fin du XVIIIe siècle. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques, variétés, etc.

A partir du 1er septembre, la Revue de Montauban change de nouveau de titre. La *Nouvelle revue* est remplacée par la Revue de théologie et des questions religieuses, publiée sous la direction de MM. *Pédézert, J. Monod, Bruston, Wabnitz, Doumergue, Leenhardt, H. Bois.*

Sommaire : Programme. — *C. Bruston :* Interprétation du Cantique des cantiques. — *C. Malan :* Le sentiment religieux, une réponse. — *A. Berthoud :* Dieu limitant sa prescience (annoté par *H. Bois*). — *L. Lafon :* Vinet, critique littéraire (à propos de l'étude de M. L. Molines). — *A. Rambaud :* La plainte humaine (par Ch. Dolfus). — Analyses et comptes rendus.

EDMOND SCHERER

ET LA THÉOLOGIE INDÉPENDANTE[1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

Quand un arbre a contracté un mauvais pli et qu'il est déjà vieux, vents et orages n'y peuvent rien : il ne saurait être redressé. C'est dire que, conformément à des précédents déjà anciens, ce discours risque de ne pas pécher par sa brièveté. Il est exposé à un inconvénient non moins grave : bien que reposant en plein sur Christ, l'image empreinte de la personne du Père, le seul fondement qui puisse être posé, il risque de ne pas être compris par les hommes qui inclinent à oublier que l'Eglise est condamnée, dans le cours des âges, à édifier sur cette unique base des matériaux divers appelés à subir l'épreuve du feu.

Vous voilà donc avertis à temps, mesdames et messieurs : nul ne sera admis à se plaindre d'avoir été pris par surprise. Pour demeurer équitable envers cette *captatio benevolentiæ* inusitée, il importe de la compléter. Le sujet traité n'est ni vulgaire, ni monotone : il s'agit d'une question actuelle, brûlante ; les intérêts les plus graves sont en jeu ; s'il se risque à

[1] C'est ici le discours qui devait être prononcé, le 8 octobre 1891, à l'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud. Il est donné intégralement, sans adjonction ni retranchement, tel qu'il avait été rédigé, dès avant le 15 août, antérieurement à la réunion de la Société de théologie à Chexbres, le 31 août.

attendre jusqu'au bout, tel auditeur, après avoir été promené à travers les scènes d'un drame aux péripéties nombreuses et variées, pourrait bien se sentir mordu au cœur.

Contrairement aux mauvaises tragédies, qui pour se dénouer, doivent recourir à une intervention céleste, à un *Deus ex machina*, la nôtre s'ouvre par une apparition céleste, par une vision qui en serre le nœud, pour finir, hélas ! par des scènes bien différentes.

Vers 1830, il y avait dans une des bonnes familles protestantes de Paris un jeune garçon qui ne promettait pas beaucoup : il se distinguait par une extrême nonchalance et par un grand manque de volonté. Un des derniers de sa classe, rebelle, sans goût pour les exercices des établissements publics d'enseignement, il faisait son éducation lui-même, sans suite, ni direction, ne consultant que son plaisir et l'impulsion du moment.

Cet écolier dilettante n'était nullement privé de moyens : il abordait au contraire des problèmes qui n'étaient pas de son âge. A quatorze ans, en 1829, il flottait entre le déisme, l'athéisme, et le christianisme, finalement incrédule à Jésus-Christ. Trois semaines plus tard, il est converti et pense même à la carrière du ministère. En moins de deux mois, il est, tour à tour, incrédule, déiste, chrétien humiliant sa raison, pour aboutir presque au pyrrhonisme, ou plutôt à un état d'indifférence produit par la fatigue et le choc continuel des idées. En *1831*, en proie à ces bouillonnements tumultueux, il a des fougues de passion et des affaissements d'impuissance. Le caractère laisse à désirer. Il est préoccupé de la mort, de ce qui vient après ; des pensées de suicide traversent son esprit. Comme remède héroïque à ce cas grave, qui trahit un manque de caractère, sa famille, se rendant au désir du jeune homme de 16 ans, l'envoie chez un pasteur, dans une petite ville d'Angleterre, de cinq à six mille habitants.

L'atmosphère différait assez de celle de Paris : elle produisit une impression d'apaisement qui ne tarda pas à être suivie d'une exaltation nouvelle. Il était tombé dans un milieu assez étroit et surchauffé. Le premier dimanche qu'il passa en An-

gleterre, le jeune Parisien avait pris un livre à son habitude, et s'en était allé faire une promenade dans la campagne. A son retour, la femme du pasteur lui demanda, les larmes aux yeux, de ne plus jamais faire à son maître le chagrin d'une telle profanation du saint jour et le jeune homme se conforma strictement à cette prière.

Pendant plusieurs mois, le jeune Parisien, manquant toujours de volonté, continua à se livrer à la rêverie, encore privé de la vigueur morale qu'il était venu chercher si loin. Au bout d'une année, un changement profond s'est accompli. « Tout est modifié en moi, s'écrie le jeune homme, non seulement mes habitudes, mais mes goûts et mes opinions. Je ne me reconnais plus, je ne me soucie plus de Paris. »

A des études diverses, dans lesquelles il s'était lancé avec l'ardeur, la fougue de la passion, se mêlaient des discussions théologiques, des explications de la Bible, des méditations pieuses. Toutes les forces de son intelligence et de son âme étaient occupées. L'espèce d'atonie dont il souffrait avait fait place à une énergie d'application soutenue. De nouveaux horisons s'étaient ouverts à son regard, sereins et fortifiants.

Que s'était-il donc passé ? Le jeune Parisien s'était converti pour la seconde fois. Et il ne s'était pas converti comme le commun des hommes se convertissent, sous l'action bienfaisante de l'éducation chrétienne, ou par un besoin de repentance, aiguillonné par le sentiment du péché ; il avait cherché dans sa conversion une lumière pour échapper aux ténèbres du doute ; une lumière d'en haut avait resplendi autour de lui ; il y avait eu miracle sensible, parlant aux yeux de la chair, le jeune homme avait eu une vision de Jésus-Christ : le 25 décembre 1832 il avait rencontré son chemin de Damas sous le toit du révérend anglais [1].

[1] M. Gréard ne peut avoir ignoré ce curieux épisode ; celui-ci doit être mentionné dans le journal intime de Scherer que son biographe a eu entre les mains. Pourquoi n'en parle-t-il point ? Est-ce que, cédant à un sentiment analogue à celui qui porte certains admirateurs de Socrate à glisser sur l'histoire du Démon, il aurait craint de compromettre son héros dans la société des visionnaires de Lourdes et de la Salette ? Il est

Quand la nouvelle de cet événement arriva à Paris, nul ne voulait y croire dans les cercles religieux. A la tête des incrédules prenait rang le pasteur auquel ce jeune homme avait fait voir les étoiles en plein midi par d'incessantes objections, durant tout le cours de l'instruction religieuse. Tel fut le premier pas dans la carrière religieuse d'un homme qui est du petit nombre de ceux qui porteront témoignage devant la postérité des crises de la pensée humaine au dix-neuvième siècle : il s'agit d'Edmond Scherer.

Pendant environ vingt ans, de 1832 à 1852, Scherer va s'enfonçant toujours plus avant dans la région nouvelle où il a été introduit par le miracle initial. Seulement, au Christ visible, sur un signe duquel il s'est mis en route, a succédé une autre autorité également visible, palpable, la Bible, recueil de livres tous également divins et pleinement inspirés de Dieu. « Le terrain sur lequel vous vous placez est extrêmement dangereux,

certain que ce fut là un événement objectif capital, décisif dans la vie de Scherer : son chemin de Damas.

Et cette vision ne saurait être confondue avec les *visites réitérées* que Scherer reçut plus tard de Jésus-Christ et que M. Gréard mentionne. Quiconque est au courant du langage de la piété protestante moderne sait fort bien que ces visites ne peuvent désigner que des heures bénies durant lesquelles le fidèle éprouve spécialement le sentiment de la communion de Christ habitant en lui. Nous ne sortons pas du terrain de la subjectivité pour mettre le pied sur celui de l'objectivité, comme dans le presbytère anglais. C'est bien ainsi que tout le monde entendit la chose à Paris, au témoignage de MM. Verny et de Pressensé de qui nous tenons ce récit.

La preuve manifeste que cette vision initiale, objective, ne saurait être assimilée aux *visites* subséquentes qui eurent lieu plus tard, c'est que, pendant une des dernières, alors que Jésus-Christ est censé être à ses côtés dans la chambre, — le texte porte « sa *sombre cellule,* » pour mieux sauvegarder la couleur monacale convenant à un contemplatif — Scherer prononce cette parole décisive : « Alors même que je ne te verrai point, je sentirai que tu es près. » (Gréard, 85.)

Il y a mieux, Scherer lui-même ne croyait nullement devoir rougir de ce souvenir de jeunesse. Vers la fin de sa vie, il maintenait le caractère objectif de ces hallucinations religieuses, dans des époques d'exaltation intense, de réveil, et il ajoutait qu'il avait eu lui-même jadis une vision de ce genre.

lui crie-t-on. Idendifier la foi chrétienne avec la croyance qui s'attache aux documents bibliques, c'est vous engager dans une voie qui peut vous mener loin. La moindre atteinte que recevra votre théorie du canon ébranlera tout l'édifice de votre christianisme et le revirement pourra être aussi subit que radical. Voyez s'il ne serait pas plus prudent d'établir votre foi sur un fondement plus sûr et souvenez-vous que nos réformateurs sont les initiateurs de cette théologie que vous appelez nouvelle. »

Cet avertissement amical et prophétique, parti de la bouche d'un homme d'expérience, dans lequel le jeune étudiant avait pleine confiance, passa entièrement inaperçu; il ne mordit pas sur Scherer. Celui-ci s'avance avec l'aplomb implacable, l'assurance d'un personnage qui n'a jamais fait et qui ne fera jamais un faux pas. Il marche devant lui, froid, imperturbable, comme un homme du destin, sous la main de l'antique Némésis dont il semble être la victime marquée.

Cette scène se passait en 1838 ou 1839. L'année suivante, Scherer, dans son sermon de consécration, professe avec joie et fermeté les doctrines caractéristique du Réveil, qui ont naturellement pour base la Bible inspirée, pleinement inspirée: « Loin de moi, s'écrie-t-il, toute science qui s'éloigne de la Parole divine! — Je veux amener mes pensées captives sous l'autorité de la Bible; .... je veux être de ceux dont il est dit: Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. »

Il importe de signaler une fausse note qui traverse cette profession de foi réjouissante. Scherer oublie qu'il a perdu le droit de s'appliquer cette parole, bienheureux ceux qui *n'ont pas vu et qui ont cru*. Ce n'est qu'après avoir vu Jésus-Christ lui-même que Scherer a cru : il est donc de l'école de Thomas qui, avant de se livrer, avait dû voir les mains, les pieds ensanglantés et le côté percé. Oublier ce fait, c'est se laisser aller à parler quelque peu le patois de Canaan.

Quand la *Théopneustie* de Gaussen paraît, Scherer l'annonce avec enthousiasme. La doctrine de l'inspiration plénière le fascine; la foi du jeune théologien repose en plein sur elle : elle est un cercle magique duquel il ne saurait sortir, le lien rete-

nant tous les épis de la gerbe, la doctrine fondamentale : « De la question de l'inspiration, écrit-il, dépend l'existence même du christianisme ! En dehors du dogme théopneustique point d'autorité pour la religion, point d'appui pour l'homme. Le problème de la foi n'admet d'autre solution que ce dilemme : se soumettre sans réserve ou se laisser glisser dans l'abîme, qui, de degré en degré, conduit au scepticisme d'un Hume ou au panthéisme d'un Strauss. La doctrine de l'inspiration plénière est la forteresse assurée du chrétien. » Une révélation générale et directe n'eût pas suffi : Dieu voulut nous la donner dans le détail et comme écrite de sa main.

Quand il publia ses *Prolégomènes* à la *Dogmatique*, Scherer fut encore plus précis, plus technique. « L'Ecriture sainte est pour lui une collection de livres dans lesquels la révélation de Dieu est enseignée d'une manière parfaitement adéquate... » La Parole de Dieu coïncide donc pour nous avec la Bible elle-même. Cela signifie, en langage laïque: les décrets des rois païens, que les auteurs de l'Ancien Testament auraient pu se procurer dans les archives des royaumes environnants, leur ont été révélés comme tout le reste.

L'autorité de l'Ecriture et l'inspiration sont synonymes, solidaires : c'est exclusivement par l'inspiration que l'autorité est prouvée. Scherer n'ignore pas que Calvin et Luther entendaient autrement les choses; Calvin en particulier affirme que l'on ne peut croire à l'inspiration si l'on n'est préalablement chrétien. Mais Scherer professe ouvertement son intention d'établir une doctrine plus *rigide* que celle de nos réformateurs. A ses yeux « l'inspiration scripturaire diffère *spécifiquement* des autres grâces de l'Esprit dans les fidèles. »

Et que devient le recueil des livres sacrés, le canon ? L'histoire établit qu'il est résulté du choix, toujours revisable, accompli par l'Eglise dans les premiers siècles. D'après Scherer, « considérer la détermination du canon comme une affaire de simple critique et la confier aux discussions de l'école, c'est livrer à l'incertitude ce qui exige la plus haute certitude, le principe même de l'autorité dogmatique de notre Eglise. » En un mot, le canon est matière de foi non de science. Une auto-

rité absolue, infaillible est indispensable en religion ; il faut donc qu'elle soit formulée dans un recueil définitif de livres tous également inspirés.

On le voit, Scherer se meut aisément en dehors des faits, dans un monde d'absolu logique, théorique. Il était de tout point digne d'entrer, comme professeur, dans l'Ecole de théologie de Genève où un pareil dogmatisme était professé avec éclat. Aussi fut-il nommé vers 1844.

Mais ce ne devait pas être pour longtemps. Dès le mois de novembre 1849, Scherer avait officiellement annoncé sa démission. Voici ce qui s'était passé. Les théories absolues et abstraites du jeune théologien s'étaient brisées contre l'épreuve de la pratique. L'enseignement de l'exégèse biblique avait mis en pièces sa science et sa foi ; Scherer avait rencontré dans les livres sacrés interprétés au pied de la lettre, des assertions contestables, des erreurs manifestes, des taches. L'heure solennelle annoncée par le professeur Reuss au jeune étudiant avait sonné. L'édifice entier des convictions religieuses de Scherer était ébranlé ; encore quelques années, il s'écroulerait tout entier.

Il fallut du temps pour en arriver là, environ dix ans. Vivement attaqué, Scherer défend maintenant avec toutes les ressources de sa science et de son talent, ses droits à se réclamer du christianisme, tout en ayant renoncé à l'inspiration plénière. Et ses revendications éloquentes trouvèrent de l'écho dans les rangs de la jeunesse théologique, dans le cœur de tous les hommes désireux d'échapper au joug devenu insupportable d'un dogmatisme discrédité, pour s'avancer, joyeux et libres, sur le terrain assuré du spiritualisme chrétien.

Vinet avait préparé ce nouveau champ et Scherer, pour se défendre, ne manqua pas de s'abriter derrière l'autorité de l'illustre Vaudois, alors respectée de tous. Mais des inquiétudes ne tardèrent pas à se manifester dans les rangs mêmes des plus ardents admirateurs des deux professeurs. Scherer maintient avec raison, d'accord avec Vinet, que la vérité religieuse doit être admise, en vertu de sa valeur intrinsèque : elle seule prête à tout son autorité et ne saurait la recevoir d'ailleurs.

Mais on s'alarma quand il fallut constater que, par une étrange inconséquence, cette vérité évangélique, appelée à se maintenir debout par son propre poids, risquait de s'écrouler à la suite des appuis extérieurs et caducs, au moyen desquels on avait jusque-là prétendu la soutenir.

Sur l'article de l'autorité, Scherer et ses fidèles eurent recours aux nombreuses ressources de la stratégie et de la tactique. A mesure qu'ils gagnaient du terrain, que les controverses avançaient, pour s'assurer plus aisément le succès, ils continuèrent à raisonner comme s'ils n'avaient devant eux que les adversaires de la première heure, les théopneustes de l'école Gaussen, dont la position était reconnue intenable. Aussi en 1853 encore Scherer s'escrime-t-il contre les hommes qui, présentant la Bible comme un livre miraculeusement rédigé, prétendent imposer, au nom de l'Ecriture sainte, une logique, une homilétique et même une histoire naturelle. Ils n'étaient déjà plus ni bien nombreux, ni surtout bien dignes d'être pris en considération, les penseurs soutenant ces théories-là, mais qu'importe ? N'y en eût-il eu qu'un seul, cela suffisait à Scherer pour qu'en habile stratégiste il profitât des fautes de ses adversaires. Et des voix isolées lui répondaient avec enthousiasme du camp opposé : « c'est bien cela, tout ou rien ! Nos honorables adversaires de l'avant-garde ont parfaitement raison : la vérité ne saurait être qu'avec eux ou avec nous. » Les hommes qui avançaient à toute vapeur louaient de grand cœur le point de vue des immobiles, comme ce qu'il y avait de mieux après le leur propre, se disant *in petto* que toute personne intelligente ne manquerait pas de remarquer l'absurdité d'une telle stabilité et par conséquent de se mettre à courir à leur suite : les immobiles de leur côté estimaient que les théologiens courant les aventures feraient leurs propres affaires, bien convaincus que la peur de la catastrophe, qui devenait journellement plus menaçante, ramènerait tous les esprits religieux au point de départ. C'est ainsi qu'Hérode et Pilate ont trouvé moyen de se réconcilier aux dépens d'un tiers parti duquel à tout prix il fallait empêcher l'avènement. Combien de fois les partis extrêmes se sont donné une poignée de main plus ou moins cordiale, par-dessus

la tête de ces hommes attardés avec lesquels il ne valait plus même la peine de compter. (*Les deux Théologies nouvelles.*)

Néanmoins, le tiers parti s'accusait, avançait; il s'est recruté peu à peu des hommes raisonnables des deux bords extrêmes; aujourd'hui il est enfin arrivé, le tiers parti; il occupe presque seul l'avant-scène. Sans doute il n'est pas à l'abri de ces derniers coups de feu inutiles qu'il faut échanger, après la grande bataille gagnée, avec des retardataires qui depuis quarante ans n'ont rien appris ni rien oublié. Mais à quoi bon s'en inquiéter? Tout en combattant encore pour l'honneur du drapeau, on le renie: on nous assure qu'il n'y aurait plus un autoritaire, un intellectualiste; ces couleurs mal portées devraient disparaître de notre dictionnaire, tout le monde les désavoue à l'envi.

Restait la question du mal et du péché étroitement liée à celle de la liberté. Pour en saisir la haute portée, il est indispensable de revenir quelque peu en arrière. Scherer avait déjà traité de la liberté morale dans sa thèse de bachelier en théologie. Après avoir signalé le pour et le contre, examiné le dossier des deux adversaires en présence, il s'était arrêté court, s'abstenant de conclure. Il faut, avait-il écrit, croire à une conciliation indémontrable entre la liberté et le déterminisme. La liberté était demeurée pour Scherer un fait de conscience immédiat qui s'imposait; quelque chose l'avait empêché d'aller aux doctrines qui prétendaient en faire une théorie. L'autorité de la Bible avait été ce correctif, non pas pour lui révéler la liberté morale qu'il connaissait déjà, mais comme une puissance pour la lui faire respecter. « C'est donc ici, avait-il dit, comme partout, la Parole divine qui fournit la véritable règle pour juger les théories humaines, la véritable pierre de touche pour apprécier les théories humaines. »

Dans l'article sur le *Péché* tout a changé: l'inspiration plénière est abandonnée. Placé encore une fois devant la thèse et l'antithèse de la liberté et du déterminisme, Scherer se demande s'il ne doit pas céder à ce besoin impérieux de son esprit qui réclame une synthèse, pour arriver à fermer enfin ce cercle qui ne saurait rester constamment ouvert. C'est une nécessité de mon intelligence qui réclame la synthèse. Je suis uniquement

arrêté par l'autorité de l'Ecriture, mais, après tout, cette autorité de l'Ecriture elle-même sur quoi repose-t-elle? Sur une nécessité de mon intelligence, sur le besoin que j'ai d'autorité. Mais mon esprit serait-il peut-être divisé contre lui-même? Ce serait, en tout cas, bien étrange, et le scepticisme deviendrait l'unique solution.

Quoi qu'il en soit, si l'autorité de la Bible a pour elle la logique, la logique ne parle pas moins hautement en faveur de cette loi irrésistible de mon esprit, soupirant impérieusement après l'unité, la synthèse. Nous y voici : entre les deux adversaires en présence, l'Ecriture et la spéculation, tout revient à une question de logique. C'est bon à noter. Si leurs incessantes contestations finissent par devenir trop intolérables, nous saurons comment y remédier. Finalement nous les renverrons l'une et l'autre au juge suprême dont elles reconnaissent à l'envi l'autorité : la plus logique l'emportera.

Le besoin spéculatif s'est ainsi fortifié ; l'inspiration plénière est déjà répudiée ; le problème de la liberté est devenu un simple problème de logique : c'est dire assez que la liberté va être sacrifiée aux exigences inflexibles du déterminisme.

« Jamais la résolution de pousser la théorie à outrance, sans tenir nul compte des faits qui la gênent, ne s'est affichée avec plus de naïveté, dans un sujet plus délicat. Scherer se rend admirablement compte de ce qu'il fait : il n'est pas engagé dans une polémique ardente ; il est de sang-froid et il sait qu'il blesse la conscience! il a mesuré toute l'étendue du sacrifice, et puis il le consomme sans sourciller. Afin de nous débarrasser de cette fâcheuse antinomie que présente le fait du péché, quand la logique veut l'expliquer, émoucheur intrépide, il écrase du même pavé la conscience et, pour la plus grande gloire de la science, il flétrit du titre d'illusion ce que les hommes de tout temps, de tout lieu, à tous les degrés de culture, ont considéré comme la vérité la plus certaine, la plus immédiate, le sentiment de la culpabilité, le remords. » (*Les deux Théologies*, p. 134.)

Scherer se montre fort surpris quand on l'accuse d'innover, en répudiant du même coup la liberté et le péché. Ne s'était-il

pas borné à présenter, à peu de choses près, la doctrine orthodoxe? Calvin, Augustin et bien d'autres n'étaient-ils donc pas déterministes comme lui? De grâce, messieurs les traditionnalistes; un peu d'indulgence pour une théorie empruntée à vos docteurs les plus accrédités. Ce langage naïf, indiquant que Scherer ne se connaissait pas lui-même, fut loin de rassurer ses amis alarmés. Sans contredit, l'histoire de l'Eglise nous fait connaître plus d'un illustre théologien déterministe. Mais elle nous enseigne aussi qu'en buvant à longs traits le poison, ils prenaient à doses non moins fortes du contre-poison. Ils ne cessaient, tout déterministes qu'ils étaient, de s'incliner respectueusement devant cette Bible qui, bien que quelques-uns de ses passages puissent être mal interprétés, quand on les prend à part, ne contredit pas moins le déterminisme, dans sa lettre et dans son esprit, en faisant constamment appel à la liberté, à l'activité individuelle. Voilà le correctif.

Comment ces grands docteurs ont-ils pu tenir à un pareil régime? Nul ne saurait l'expliquer, c'est leur secret. Le fait est que leur tempérament s'est trouvé assez fort pour y résister avec un succès admirable. Tous les hommes qui connaissaient quelque peu M. Scherer ne savaient que trop qu'il n'y tiendrait pas. Il est essentiellement unitaire: il ne possède pas ces bras vigoureux qui, s'emparant de deux données vraies, bien que contradictoires en apparence, savent les contraindre à s'harmoniser pour concourir à la subsistance spirituelle de l'organisme.

Cet article causa un grand effroi dans le monde de ceux qui en saisirent la haute portée. On sentit que tout était fini. Scherer lui-même avait justifié ses craintes. En prétendant expliquer le péché, il l'avait nié, pour ne plus voir en lui qu'un phénomène naturel, presque physiologique. Il était tombé dans ce qu'il avait lui-même désigné comme l'unique hérésie, la négation du péché, mère de toutes les autres elle arrive promptement à nier le Père et le Fils. Notre développement théologique était arrêté net : celui qui en était l'initiateur venait de passer à l'ennemi sur le champ de bataille.

Pour achever de justifier les craintes du public, Scherer ne

tarda pas à s'en prendre au surnaturel. Comment la foi au surnaturel se maintiendrait-elle chez un homme dont la logique a déjà dévoré la conscience, la liberté ? La liberté humaine n'est-elle pas en effet l'antichambre conduisant au surnaturel? Comment un homme possédant le premier sentiment de la liberté ne serait-il pas disposé à l'accorder à Dieu, en face de l'œuvre de ses mains ? Si l'homme n'est pas libre, Dieu, à l'image duquel il a été créé, ne saurait l'être non plus. Il n'y a donc pas de surnaturel.

Le 18 octobre 1860, Scherer quitte Genève. Ce départ marque une évolution dans son histoire personnelle. Jusqu'alors, en dépit de ses hérésies, Scherer a toujours prétendu au titre de chrétien ; après son départ il y a renoncé. Pour bien marquer qu'il en a fini avec la théologie, il distribue ses ouvrages à des établissements publics ou à des amis, en disant un peu lestement: adieux paniers, vendanges sont faites! Ayant encore trente ans de vie devant lui, Scherer marchera à grands pas vers la gloire littéraire. Il semble que pour éviter que le monde de Paris se méprît sur son compte, comme don de joyeux avènement, il ait cru devoir lui sacrifier impitoyablement Vinet dont il avait naguère parlé sur le ton d'une vénération profonde. Si Vinet n'a pas trouvé l'oreille du grand public, c'est qu'il était malade et le public se porte bien. Evidemment Scherer a pour un instant douté de son étoile : ses nouveaux amis de Paris ne lui en demandaient pas autant pour le bien accueillir. Non seulement il n'a pas renié cet article, comme ses disciples avaient espéré qu'il le ferait, mais il est tombé en récidive, en accumulant à plaisir, malgré ses principes sur l'objectivité en littérature, toutes les petitesses de la piété de Pascal, en vue de voiler son génie.

Un grand changement s'est donc accompli dans le caractère personnel de Scherer. Aux jours de son orthodoxisme, dans les plus beaux temps de sa vie, comme il l'a confessé lui-même, alors qu'il rédigeait le journal *La Réformation*, bien loin de redouter la contradiction, il prenait plaisir à la provoquer. Dans les dernières années de sa carrière, devenu irascible, il ne supportait pas la moindre objection. « Vos méthodes, vos méthodes ! laissez-moi donc tranquille, avec vos méthodes, pé-

dant que vous êtes ! » répondit-il un jour à un savant chimiste son ami qui lui avait présenté quelques observations. Depuis que Scherer avait jeté l'absolu par-dessus bord pour devenir sceptique, il se croyait infaillible, même dans les matières qui n'étaient pas de sa compétence. Etrange façon de pratiquer sa maxime : « La déconfiture de l'absolu a ceci de bon qu'elle est favorable à l'indulgence. » Au plus fort de son irritation contre le christianisme qui était devenu sa bête noire, Scherer alla jusqu'à interdire des rapports de société entre sa famille et de vieux amis sympathiques qui ne pensaient pas comme lui. A quoi bon rompre en visière avec la théologie, pour cultiver à l'occasion une espèce de *l'odium theologicum*, alors que l'on se rend la voix rauque à dénoncer le genre ? Ajoutons toutefois que cette étrange scission ne fut que momentanée.

Scherer était devenu quinteux. Il ne réussissait pas toujours à maîtriser le tempérament fougueux et passionné que recouvraient sa hauteur, sa froideur souvent glaciale. Dans l'ardeur d'une discussion, il doit s'être écrié un jour : « Oui, j'irai jusqu'au bout ; je nierai Dieu, si telle est sa volonté. » Oubliant le respect dû à son passé, il a taxé d'hypocrisie les chrétiens pratiquants. Avec cela, il pratiquait à sa façon, à son jour et à son heure. C'était avec terreur que le pasteur de Versailles voyait parfois sa silhouette se dessiner dans les rangs des fidèles venant prendre les symboles du corps et du sang de Jésus-Christ, alors que depuis longtemps cette cérémonie avait perdu pour lui toute raison d'être ? Peut-être, suivant le mot de son ami Renan, ne lui déplaisait-il pas de savourer le reste de parfum que conserve longtemps encore un vase décidément vide. Car enfin il ne pouvait s'être rallié à cette théorie des *partis* que les libres penseurs raillent avec prédilection chez Pascal.

Ce n'est pas là l'unique inconséquence de ce penseur dont on célèbre à l'envi la hardiesse, l'intrépidité de logique. On a de la peine à comprendre qu'au lieu de se contenter d'un ensevelissement civil, comme son émule Sainte-Beuve, il ait désigné le nom du pasteur devant présider à ses funérailles. Jusqu'au bout, il ne se serait pas complètement désintéressé de la question de savoir ce qui suit la mort.

Il est manifeste que Scherer avait perdu son équilibre moral

On le vit à plusieurs traits. Ainsi lorsqu'il quitta le journal *Le Temps*, allant demander asile ailleurs, pour rentrer au bercail, avant quelques semaines, comme une âme en peine. Dans ces jours d'angoisse, qui ne furent que passagers, Scherer eut recours au remède du divertissement signalé par Pascal comme moyen de chasser les idées importunes. En vue de se donner un intérêt dans la vie, pour se procurer les avantages d'une existence opulente, Scherer se laissa aller à spéculer à la bourse, au risque, par deux fois, d'être exécuté et de perdre sa place de sénateur. Il doit avoir été personnellement visé dans certains projets de loi destinés à interdire aux sénateurs toute participation aux entreprises industrielles et commerciales. C'est grâce, dit-on, aux nuages que ces incidents avaient répandus autour de son nom que Scherer aurait été privé de l'honneur de représenter la France auprès d'une grande puissance de l'Europe.

Ce n'est pas tout encore. La fidélité des hommes qui ont voué à Scherer une vive reconnaissance, qui ont beaucoup admiré ses talents et ne lui ont jamais refusé estime et sympathie, a été soumise à une épreuve plus rude encore. Dénoncé un jour comme ministre protestant, Scherer établit qu'il n'a jamais été pasteur, ce qui était vrai; seulement par pasteur les adversaires entendaient ministre consacré, ce qui ne devait pas être nié. Dans son besoin de tout connaître, de faire le tour de toutes choses, il papillonne quelque temps autour des belles dames du dix-huitième siècle et lorsqu'il en rencontre une dont le pied a glissé, il se borne à dire que pour être penchée la tour de Pise n'en est pas moins belle. Il rendait une espèce de culte domestique au buste de Sainte-Beuve. Ce buste, placé sur sa table de travail, était devenu comme le dieu protecteur de son foyer, un de ses lares. Scherer se déclarait de tout point d'accord avec l'auteur des *Lundis*, sauf sur la séparation de l'Eglise d'avec l'Etat. Aux pieds d'un tel patron, qui a écrit que son Elysée, à lui, était avec les adultères, nous ne reconnaissons plus le jeune adolescent faisant choix du ministère évangélique, révolté par la corruption des mœurs de ses condisciples.

Mais le tableau n'a pas seulement des ombres. Un jour, dans

une société de beaux esprits, on mentionne le jugement de Guizot qui avait appelé Lamennais un malfaiteur intellectuel. « Malfaiteur! malfaiteur! répète Scherer en bondissant, M. Guizot ne sait pas ce qu'il en coûte. » Et brusquement il se retira. Le mot qu'il ne connaissait pas l'avait mordu au cœur, lui qui prenait plaisir à poser comme un Lamennais protestant. On est tout heureux de lui voir prendre cette injure comme un fait personnel. On a beau dire, le remords ne saurait être une pure illusion de la conscience. Le cœur parle sans cesse. Un jour il se sépare d'un de ses plus chers élèves de jadis, l'un et l'autre en proie à la plus profonde tristesse. L'ancien élève, après avoir assuré son professeur, quoi qu'il arrive, de son attachement et de son estime, surprend un rayon de soleil, une larme furtive dans l'œil du terrible critique. La conduite de Scherer envers M. Ed. de Pressensé vers le soir de sa vie rachète aussi bien des duretés.

Scherer s'essaya aussi dans ses bons moments à être équitable envers les gloires du christianisme qu'il se sentait obligé d'admirer, tout en le répudiant. « Il n'admettait pas que la religion chrétienne ne fût qu'une expression prolongée et perfectionnée de la religion grecque. Pour lui, entre l'humanité d'avant et l'humanité d'après, le sermon sur la montagne avait creusé un abîme. L'idée de la sainteté s'était alors substituée à l'idée de beauté. Le christianisme, en un mot, avait fondé le spiritualisme, un spiritualisme passionné; c'était là sa grandeur et sa force, c'est par là qu'il avait sauvé le monde. »

Bel avantage, dira-t-on, si plus tard il a engendré l'ascétisme avec ses étroitesses et ses violences. Désavouant alors implicitement ses attaques contre Vinet et contre Pascal, le critique se redresse pour répondre que ces manières de voir et ce langage propre à la polémique ne conviennent ni à l'historien ni au philosophe. Chaque chose, ajoutait-il, devait être prise à sa place et à sa date. En substituant les troubles de la lutte à la sereine harmonie de la sagesse hellénique, le spiritualisme chrétien a enrichi, fortifié, discipliné la nature humaine forcée de rentrer en elle-même et de se replier.

« Non, ce sont ses propres paroles, ce n'est pas en vain que

les saint Paul, les saint Augustin, les Luther, les saint Cyran, un Arnauld, un Pascal, et aujourd'hui encore plusieurs de nos semblables, ne sachant prendre leur parti des souillures et des bassesses du monde, mais affamés d'idéal, altérés de sainteté, se frappent la poitrine avec larmes et implorent le pardon du Crucifié! Ils représentent quelque chose. C'est dans des cœurs tels que les leurs que s'est consommée une crise de l'histoire de l'humanité dont le penseur ne saurait méconnaître l'importance, car cette crise a été un moment capital de l'évolution universelle. »

Mais ce ne sont là que des pages exceptionnelles, des éclairs servant à faire ressortir les ténèbres, entourant cet homme qui réussit à tenir en chartre privée la meilleure partie de lui-même. Les hommes de ma génération ont, si je puis ainsi dire, la mémoire meurtrie par le souvenir des articles consacrés à renverser le christianisme et le spiritualisme.

En 1884, Scherer résume ainsi le problème psychologique. La physiologie est tout bonnement en train de revenir à l'automatisme de Descartes et avec cette aggravation qu'elle l'applique aussi bien à l'homme qu'à l'animal. Descartes s'était borné à ne voir dans les animaux que des machines, nous sommes en train de ne voir à notre tour dans l'homme qu'une machine.

Ne protestez pas en rappelant à l'auteur qu'on ne saurait réduire la psychologie à la mécanique, car il vous dira, trois ans plus tard, qu'il y a solution entre le mouvement et la sensation ; qu'on n'a jamais pu montrer le passage de l'un à l'autre ; que la science a toujours trouvé là sa limite ; qu'il y a en un mot, dans les faits de conscience, un quelque chose d'irréductible pour cette théorie matérialiste. Mais alors Scherer se réfugie dans l'incognoscible. — Va pour l'incognoscible ! Scherer prétend, il est vrai, que cet incognoscible n'est pas nécessairement le mystérieux, le surnaturel, le terrain métaphysique. — Et pourquoi pas ? Qu'en sait-il? Nul ne saurait affirmer quoi que ce soit sur cet inconnu, puisqu'il est déclaré incognoscible par définition. En tout cas il ne saurait être, cet incognoscible, quelque chose de matériel, de sensible, car alors

le problème n'existerait pas. Car le sensible agirait machinalement sur le sensible et Scherer accorde que l'idée ne saurait s'expliquer par le mouvement ; qu'il y a autre chose dans la vie que des mouvements réflexes, qu'il y a solution de continuité entre le mouvement et la sensation. Partis du dualisme, nous ne saurions aboutir à un monisme matérialiste sans nous contredire. Scherer admet du reste qu'il y a une dualité, celle du moi et du non moi. Comment prétendre en rendre compte alors par l'unité des agents ?

Nous voilà donc faisant une nouvelle halte dans l'agnosticisme, mais ce n'est que pour un instant. La seule différence entre l'homme et l'animal serait que le premier se sent vivre, aimer, souffrir et qu'il sait qu'il le sent. « Ainsi entendue, la personnalité, ajoute Scherer, est sur le point de s'évanouir. Elle n'a plus que la valeur d'une impression. La vie ressemble à une flamme qui se saurait lumineuse et ardente, mais on souffle la bougie et où est la flamme ? »

Voyons maintenant de quel œil Scherer assiste à la dissolution de sa personnalité.

Chaque fois, dit M. Gréard, qu'aux rêves de la jeunesse il oppose le fruit de l'expérience, l'amertume lui monte aux lèvres. « Amertume, angoisse, rongement, il est peu de mots qui se trouvent aussi souvent sous sa plume. » Ailleurs, il déclare que la meilleure condition pour être heureux, c'est la bonne humeur. » Celui qui écrit ces lignes s'estime le plus heureux des hommes. Etre heureux, c'est avoir pris la mesure du bonheur et sa propre mesure à soi. Il n'est rien de tel pour ne pas se brouiller avec la vie que de n'en point trop attendre. « Il est plus d'un point, ajoute Gréard, dans ses controverses philosophiques, où le contact de son opinion glace le cœur... Scherer a de superbes éclaircies de sérénité, mais le fond de son âme reste troublé. Il n'est jamais si triste que lorsqu'il exalte les joies du désenchantement. » Au fur et à mesure que le doute appelait et confirmait le doute, la tristesse l'enveloppait. « Je me vois entraîné, disait-il, par les convictions de mon esprit vers un avenir qui ne m'inspire ni intérêt, ni confiance. Tandis qu'il marche la tête haute, la blessure saigne à son flanc. Il

aimait à réduire à néant toutes les argumentations, la sienne comme celle des autres ; il avait des exaltations de satisfaction intellectuelle.... Puis, alors qu'il semblait accablé sous les ruines qu'il avait accumulées, tout à coup par un mot, un soupir, un regret, il se redressait et, comme l'oiseau mortellement blessé du poète qui veut mourir au plus haut des airs, il semblait s'élancer vers le ciel qu'il avait fermé sur sa tête. »

Le mécontentement de lui-même lui faisait voir sous les couleurs les plus sombres l'état de la société et les perspectives de l'avenir. « Quel charlatanisme et quelle duperie, » s'écriait-il, quand on lui parlait d'un perfectionnement indéfini, d'un progrès dans la moralité et dans le bonheur par une évolution nécessaire, estimable et mathématiquement calculable. L'idée de la décadence générale hantait son esprit. « Nous sommes sourdement envahis par le philistinisme, disait-il. La littérature, fidèle image de la société, étale avec complaisance toutes nos plaies. Elle est tombée en dépit des raffinements dans la débauche et l'imbécillité... quel est le livre aujourd'hui qui fasse penser? En est-il où l'amour soit encore une passion, où il ne prête pas son nom au vice...? Triste, triste. Nous nous affaissons. La sénilité nous gagne. » L'état social de la Chine, voilà l'avenir réservé à notre monde occidental.

Fidèle à ses goûts aristocratiques et distingués, Scherer prenait surtout plaisir à prodiguer ses sarcasmes et ses anathèmes à la puissance du jour, à la démocratie. Elle sera pour la société française ce que fut jadis pour la société romaine l'invasion des barbares. Envieuse et jalouse, elle ravale les instincts généreux, suscite les appétits grossiers, décourage l'art et la poésie : elle est le tombeau du talent. « Toute vallée sera comblée, annonçaient jadis les prophètes d'Israël, et toute montagne sera abaissée. Ainsi soit-il. Le monde de ce train ressemblera un jour à la plaine Saint-Denis. »

Il n'y a pas jusqu'à la faveur populaire qui ne lui inspire de la répulsion. Il incline à tenir Lamartine pour plus heureux que Victor Hugo parce qu'il n'a pas subi la profanation de la popularité. Se drapant un jour dans sa superbe, Scherer paraphrase, en l'appliquant à l'humanité, la prière du pharisien à

l'occasion du péager. La déesse humanité lui fait l'effet de ressembler souvent à une guenon. « C'est peut-être mal à moi, écrit-il, mais je suis ainsi fait : l'humanité ne me dit rien ; le genre humain m'amuse, il m'intéresse, mais il ne m'inspire ni respect, ni tendresse : je décline la solidarité. » Ne croit-on pas entendre Jean-Jacques Rousseau, le livre des *Confessions* à la main, sommant tous les hommes de déclarer devant le juge suprême s'il en est un meilleur que lui ?

Ces paroles amères qui mettent dans tout son jour le désespoir de Scherer répandent un voile de tristesse sur ses derniers écrits. Et cependant, à la veille de la fin, la sérénité semble avoir eu sa revanche; elle s'affiche à la onzième heure, comme chant du cygne dans le dernier article de Scherer, quelques semaines avant sa mort; le plus pénible, le plus amer de tous ceux qu'il ait écrits. Interrogé par un écrivain vaudois, sur le sens de la vie, il répond carrément qu'elle ne saurait en avoir aucun. « L'univers est un fait; ce n'est pas nous qui le régissons: il n'y a qu'à s'y soumettre. Pour être sèches ou amères, ces vérités ne sont pas sans fruits..., l'acceptation des choses telles qu'elles sont, l'habitude à les prendre comme les inéluctables conditions de la vie, est une assez belle recette de résignation. » Les hommes qui en arrivent là sont les paisibles.

Tout est donc fini et bien fini. La toile tombe aux derniers accents du figurant qui se dérobe, en répétant le mot de Pascal: Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais !

II

Tels sont les faits. Comment les expliquer ? Si l'on s'adressait au héros de cette pénible histoire, la réponse ne serait pas douteuse. Il prenait plaisir à se donner comme une victime de la recherche sincère de la vérité. Tout son développement aurait été fatal, nécessaire, inévitable : il n'en aurait été que la victime innocente. Et afin que l'on ne s'y trompât pas, il a pris

soin que cette pensée fût rappelée à ses amis et connaissances, elle figure sur le faire-part annonçant la nouvelle de son décès. Il n'aurait peut-être pas été nécessaire de le presser beaucoup pour l'amener à affirmer que nous devrions tous en venir là, si nous avions sa logique, sa portée d'intelligence, sa sincérité.

Reste à savoir si Scherer a, un seul instant, accepté les conditions indispensables pour rencontrer cette vérité religieuse, à la recherche de laquelle il s'est consacré avec passion.

« Chose singulière, dit M. Gréard, à quinze ans Scherer se déclare sceptique et irréligieux, non par insouciance ou emportement de jeunesse, mais après élimination réfléchie, autant qu'elle pouvait l'être, des systèmes qui ont gouverné le monde. » Ce premier acte demande à être noté. C'est en poursuivant la connaissance absolue que Scherer rencontre sur son chemin l'Evangile. Il aborde donc la religion, non par le côté personnel et pratique, mais par le côté intellectuel : il lui demande la connaissance absolue. Vous savez comment il crut l'avoir un instant trouvée. La fameuse vision de Jésus-Christ lui impose la foi d'une façon irrésistible, matérielle, parlant aux sens. Il ne s'agit pas de satisfaire des besoins religieux, moraux et positifs, mais d'échapper au doute, comme l'indique le premier vers du cantique, écho de ses premières émotions :

J'errais perdu dans les sentiers du doute.

Qu'apporte-t-elle cette conversion miraculeuse ? de la lumière, de la clarté :

Lorsque tu vins resplendir sur ma route.

Par quoi ces clartés désirables sont-elles fournies ? Par un fait extérieur palpable, parlant aux yeux ; par un fait matériel qui s'impose, auquel il ne peut être question de résister : *je fléchis sous ta loi.*

La volonté est donc singulièrement à l'arrière-plan dans cette conversion éclatante : la lumière vient du dehors ; elle ne jaillit pas des profondeurs de la conscience ; Scherer se convertit moins qu'il n'est converti par la lumière resplendissante qui lui imprime son cachet et prend possession de l'incrédule : *Ton joug est doux.*

Mis ainsi sur la bonne voie, Scherer s'avance avec confiance, dirigé par un guide non moins infaillible, qui s'impose également à lui du dehors. Scherer fait ses premiers pas dans la carrière théologique, aux mains de l'inspiration plénière, lui garantissant la vérité absolue dans tous les domaines. Le néophyte est, je ne dirai pas attiré, mais poussé vers le christianisme par les chimériques prétentions d'un orthodoxisme qui se prétend en possession de la vérité définitive dans toutes les matières de dogme : il ne fallait rien moins qu'une telle méthode absolue pour séduire une intelligence avide d'absolu.

Arrive enfin la crise. Scherer regimbe longtemps, il se débat, il lutte ; il semble avoir éprouvé une certaine terreur à la pensée d'abandonner l'absolu pour le relatif et le contingent. Aujourd'hui que l'on connaît l'homme, on est surpris d'avoir à constater qu'il lui ait fallu tant de temps pour abandonner ses illusions.

Que va-t-il faire maintenant qu'il est dans la position d'un oiseau échappé de sa cage, mais n'ayant jamais fait usage de ses ailes ? Le besoin d'absolu persiste : l'argument de Vinet, la preuve morale arrive à point nommé. Scherer s'y attache avec ardeur, avec passion, pour se retenir sur le terrain glissant. Il va donc lui demander l'absolu, mais toujours un absolu dans la connaissance. Nous prenons l'éveil quand il déclare que la volonté n'a rien à faire dans la formation des convictions. Il croit l'avoir trouvé cet absolu quand il s'écrie : « Le chrétien qui sait en qui il a cru devrait-il jamais oublier que sa foi est indépendante de la science? parce qu'elle est née dans une autre sphère et en même temps qu'elle ne saurait entrer en contradiction avec aucune vérité, parce qu'elle est elle-même la vérité. Vous croyez en Jésus-Christ, croyez aussi à la vérité. »

Gréard remarque que, tout en plaidant la même thèse, dix-huit mois plus tard, le ton de l'argumentation s'est déjà modifié. C'est du doute et non plus de la foi qu'il procède. Ce conflit que Scherer vient de déclarer impossible entre la foi et la science, a décidément éclaté. « La théologie moderne a pour principe, dit-il, que la révélation étant adressée à l'homme,

doit être accessible à l'homme, qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle peut être comprise, qu'elle n'est religieuse qu'autant qu'elle répond à notre nature religieuse. »

Cela est encore soutenable, à condition que le champ de la révélation soit convenablement délimité et que l'on prenne l'homme tout entier, l'individu dans la plénitude de ses facultés. Mais voici que Scherer devient déjà étroit, exclusif. « Quand le doute, dit-il, a pénétré dans une âme, la science qui a posé la question peut seule la résoudre. »

De quel doute s'agit-il? Porte-t-il sur la foi elle-même ou sur la manière de la comprendre et de l'exprimer, sur la religion ou sur la théologie? L'auteur ne paraît pas faire de distinction. En tout cas, il est bien loin de l'assertion suivante contenue dans sa *Lettre* de démission. « La vérité religieuse n'est que dans l'intimité de la vie religieuse, hors de là, on retombe toujours par quelque côté dans les erreurs mêmes qu'on désavoue. »

Ce qui inquiétait en tout premier lieu le public religieux, c'est l'assertion que la volonté n'a rien à voir dans la formation des convictions, avancée par Scherer et par ses amis. De quelle vérité peut-il donc être question, se demandaient les disciples de Vinet et de Pascal, pour lesquels la volonté joue un si grand rôle? La vérité religieuse et morale s'acquerrait-elle d'une façon tout-à fait désintéressée, sans que le cœur fût de la partie, comme les vérités mathématiques, astronomiques et autres? Le fait est que Scherer avait accompli un pas de plus. A l'évidence sensible de Jésus-Christ, qui lui était apparu, à l'évidence théopneustique de l'Ecriture sainte, il était en train de substituer l'évidence scientifique et rationnelle, tout en poursuivant la certitude absolue. Il ne fut plus permis d'en douter lorsque le remords, la liberté, le sentiment du péché durent abdiquer devant les exigences de la logique. Il fallut alors reconnaître que, entre les disciples de Vinet et ceux de Scherer, il n'y avait eu qu'une rencontre fortuite qui avait fait un instant illusion. Tandis que les premiers entendaient demeurer sur la voie ferme de la religion et de la morale ou ils s'étaient résolument établis, les seconds ne l'avaient occupée qu'un

instant, comme base d'opération : on s'était rencontré sur la même marche, mais tandis que les uns montaient au sanctuaire, les autres en sortaient.

Le grand conflit éclate : le sentiment et la raison sont entrés en lutte. « C'est cette lutte, de plus en plus inégale, mais jusqu'au bout persistante, qui donne à la vie de Scherer un si pénétrant intérêt. »

La lutte ne porte d'abord que sur l'élément chrétien que Scherer conserve encore et dont il va se débarrasser lestement. Le christianisme est traité en suspect, placé sur la sellette : il n'a qu'à se bien tenir. Scherer abandonne le terrain de la raison pratique, morale, sur lequel Kant nous a établis, pour redescendre sur celui de l'évidence rationnelle, inaugurée par Descartes. Il prend pour règle de la vérité la conception *claire* et *distincte* que nous avons des choses. On conçoit ce que le christianisme va devenir sous l'action d'une pareille méthode.

Un seul lien le retient encore à son passé : c'est la foi au surnaturel, c'est-à-dire à la vie morale, à la conscience. Il hésite quelque temps, comme s'il eût senti toute la portée du dernier sacrifice qu'il allait accomplir. Dans un dialogue appelé Montaigu nous voyons apparaître, pour la forme, deux frères jumeaux, mais en réalité un seul homme à deux périodes d'une maladie mortelle. Montaigu l'aîné tire sans la moindre hésitation les conséquences des prémisses admises par son interlocuteur ; l'autre, tant soit peu bonhomme, ne livre bataille que pour ne pas avoir l'air de passer à l'ennemi sans avoir brûlé sa dernière cartouche. La conscience et l'intelligence, le fait et la logique, l'expérience et la théorie, la volonté et la raison sont engagés dans un dernier tournoi sur les ruines du christianisme avant de lui dire adieu sans retour. Les hostilités se prolongent pendant trois ou quatre ans, recommençant à réitérées fois sur le même thème.

Au fond de l'âme, le sacrifice est consommé. Et voici en quels accents Scherer déplore sa perte : « Quand je sens vaciller en moi la foi au miracle, je vois aussi l'image de mon Dieu s'affaiblir à mes regards : il cesse peu à peu d'être pour moi le Dieu libre, vivant, le Dieu personnel, le Dieu avec lequel on

converse comme avec un maître et un ami. Et ce saint dialogue interrompu, que nous reste-t-il ? Combien la vie paraît triste et désenchantée. Réduit à manger, dormir, gagner de l'argent, privé de tout horizon, combien notre âge mûr paraît puéril, combien notre vieillesse triste, combien nos agitations insensées. Plus de mystère, c'est-à-dire plus d'inconnu, plus d'infini, plus d'œil au-dessus de nos têtes, plus de poésie. Ah soyez-en sûr, l'incrédulité qui rejette le miracle tend à dépeupler le ciel et à désenchanter la terre. Le surnaturel est la sphère naturelle de l'âme. C'est l'essence de sa foi, de son espérance, de son amour.....! En cessant de croire au miracle, l'âme se trouve avoir perdu le secret de la vie divine ; elle est désormais sollicitée par l'abîme ; une chute toujours plus rapide l'entraîne loin de Dieu et des saints anges ; elle perd tour à tour piété, droiture, génie ; bientôt elle gît à terre, oui, et parfois dans la boue. »

J'ai failli, dit quelque part Scherer, être victime de l'absolu, le voilà enfin sauvé par le sacrifice du surnaturel. C'est le cas de répéter le mot du Seigneur : celui qui veut sauver sa vie la perdra. Après avoir répudié le christianisme, Scherer s'attaque au spiritualisme ; il ne s'arrêtera plus que lorsqu'il aura consommé le sacrifice de lui-même.

La logique, la logique formelle qui se préoccupe davantage des conditions à remplir pour connaître que des objets mêmes de la connaissance, a été le puissant instrument de ce travail de démolition. Scherer est avant tout l'homme formule. Nous venons de voir comment en manipulant la formule de l'absolu, il est arrivé à le nier. Restant identique à lui-même, il demeure tout aussi absolu quand il est obligé de confesser qu'il n'y a dans le monde que du relatif. Il peut être comparé à un homme maniant d'un bras vigoureux le même balancier pour imprimer constamment la même effigie aux divers métaux qui passent dans ses mains, mais dans chaque cas particulier il n'a qu'un seul objet en vue, négligeant systématiquement tout le reste. Il admirait les Anglais qui, suivant le mot de Jean-Paul, ne regardant ni à droite ni à gauche portent des œillères. Dans cette manière de circonscrire le champ de l'observation, il

trouvait le type et la condition de vigueur. Il faut, disait-il, se borner, pour être fort, embrasser peu pour bien étreindre, fixer le but pour y arriver.

Voilà Scherer peint par lui-même, tout à fait au naturel ; cette disposition d'esprit explique bien des choses. Il prétend, il est vrai, que chaque objet demande à être vu à l'envers en même temps qu'à l'endroit. Mais nul n'a moins que lui tenu compte de cette sage maxime. Quand il passe à l'envers, il a complètement oublié l'endroit, si bien qu'il aboutit à nier l'un et l'autre, pour s'être obstiné à ne voir le premier qu'à l'exclusion du second et vice versâ. Cette méthode absolue et exclusive l'a conduit à l'empirisme, au scepticisme. Il a tour à tour soutenu les opinions les plus extrêmes, à partir de l'orthodoxisme le plus absolu, jusqu'à la négation la plus effrayante, en notant les diverses nuances séparant les extrêmes, pour déclarer chacune d'elles à son tour l'absolu. Il n'a été constant que dans son inconstance.

Ce n'est pas que Scherer méconnût la vérité des maximes contraires destinées à tempérer cet absolutisme successif. Il déclare qu'on n'a chance d'être juste qu'à la condition de se défier des jugements tout d'une pièce et de rapprocher perpétuellement ce qui semble s'opposer. C'est là ce que Scherer a toujours oublié de faire : à son propre jugement, il s'est donc montré le plus injuste des hommes. M. Gréard en convient quand il dit : « la logique à laquelle Scherer a tout accordé ne l'a pas payé de retour, ni servi avec un égal bonheur : le paradoxe l'emportait. »

Aussi remarquons-nous quelques hésitations et des incohérences dans le jugement de son panégyriste. Au sens de M. Gréard, la possession de soi-même était une des marques de l'esprit de Scherer. Comment cette assertion se concilie-t-elle avec le mot de Scherer lui-même qui se dépeint en disant que chez lui on dirait que notre esprit n'est qu'une machine à savoir, à élucider ?

Il fut donc un logicien impitoyable, mais non un dialecticien, un homme sachant discerner le pour et le contre, l'endroit et l'envers des choses pour constituer, avec ces vérités éparses,

un tout bien pondéré et équilibré. Voilà pourquoi il n'aimait pas les systèmes, sous prétexte qu'ils étaient trop simplificateurs ; il tenait pour suspects les hommes à idées, ne redoutant rien tant que les convictions sûres d'elles-mêmes.

Il ne faudrait pourtant pas entendre nos diverses comparaisons dans ce sens qu'il y aurait eu abdication de la personnalité, et que nous nous trouverions en face d'une force sans tempérament, irrésistible, broyant tout impitoyablement sur son parcours. C'est ici que nous arrivons au moment le plus palpitant, au nœud même de cette lamentable tragédie. Scherer a beau s'en défendre, il demeure jusqu'au bout une personnalité responsable, se débattant sans espoir, mais avec vigueur et une incontestable mélancolie, entre les mailles serrées de ce filet dans lequel il s'est laissé prendre. Oui, il y a des retours, des reculs, des soubresauts, presque de la résistance. Scherer a beau dire, il n'a pas entièrement rompu avec cet absolu contre lequel il proteste. Son cœur ne s'était pas détaché aussi aisément que son intelligence de l'idéal qu'il avait si étroitement embrassé. « La foi, disait-il encore vers la fin, est comme la poésie : elle trouve toujours où enfoncer des racines ; elle renaît de ses cendres ; elle vivra aussi longtemps que l'âme humaine.» Même alors que depuis longtemps il a cessé de s'en nourrir, la Bible est demeurée pour lui un livre sublime. « Il a toujours conservé dans l'âme un fond de rigidité calviniste et de puritanisme inquiet. » A ne parler qu'au nom de l'histoire, Jésus, à ses yeux, représentait en tout l'unique. Tout à coup, au moment où vous vous y attendez le moins, à la fin de l'un de ces nombreux articles qui ont tant froissé ses anciens amis, il termine par un pleur, par un regret à l'endroit du surnaturel ; il raisonne encore sur la possibilité de l'immortalité personnelle. Après avoir cité un passage d'une lettre où Sismondi se demande si sa mère qu'il a perdue est quelque part veillant sur lui : que je voudrais le croire, c'est-à-dire le comprendre, se dit l'écrivain genevois. Et Scherer s'écrie à son tour : « Eh bien ! pour le comprendre, il fallait commencer par le croire et pour le croire, il fallait... il fallait ne pas chercher à comprendre. Etrange contradiction. »

Il arrive à Scherer de regretter de ne plus avoir la foi des humbles ; quand la lutte s'arrête un moment, quand le penseur redevient homme ; quand il regarde en arrière, quand il écoute les gémissements qu'il a arrachés ; ah ! qu'il trouve alors son sentier rude et sauvage et qu'il donnerait volontiers les jouissances de la conquête pour l'une de ces douces fleurs de piété et de poésie qui embaument encore le sentier des humbles ! Dans ces moments-là on se sent plein de sympathie pour Scherer ; on aimerait lui crier : *Courage ! courage !* tout n'est pas perdu ! Et volant au secours de la logique se démenant entre les catégories hégéliennes, on se surprend lui criant : *continuez ! exploitez* avec conséquence ce filon ; il ne peut manquer de vous ramener à la lumière. Et il y a de ces moments où réellement il semble qu'il va se remettre en chemin pour remonter. Un jour qu'il discute les opinions de certains spirites donnant leurs apparitions comme preuve de l'immortalité de l'âme, ce mot « *utinam !* » échappe à Scherer ; plût à Dieu qu'il en fût ainsi ! Voici qui est plus significatif encore. « Ce n'est pas en vain, dit-il, que l'on a été dans les profondeurs de sa conscience soumis à la discipline d'une règle absolue ; ce n'est pas en vain que l'on a entrevu, ne fût-ce qu'un instant, un idéal de pureté, de résignation et de dévouement ; si tout cela était vain, quelles seraient alors les réalités de la vie ? » Décidément nous y sommes : nous voilà transportés à nouveau au lendemain de la fameuse vision dans le presbytère anglais ; on croit entendre dans le lontain les échos des vers bien connus :

> Nul ne saurait m'effacer de ton livre
>
> . . . . . .
>
> C'est ton regard qui fait mourir et vivre :
> Je suis à toi ; je suis à toi !
> Encore à toi, toujours à toi !

Vains espoirs ! Vœux stériles ! Il est des pentes que l'on ne remonte plus ! Et savez-vous l'objection que Scherer avance pour ne pas céder aux réminiscences des jours les plus heureux de sa vie, aux sollicitations pressantes de tout ce qu'il y a encore de meilleur en lui ? *Il ne peut vouloir !* Le voilà donc redevenu, sous ses cheveux blancs, le jeune homme sans volonté

d'avant la funeste vision. Et la logique que devient-elle avec le caractère indomptable, ô raisonneur impitoyable! Tu ne peux vouloir! Les mobiles, les motifs, ne font pourtant pas défaut! Tu es malheureux; tu le confesses ingénument. Tu es donc meilleur que tu ne prétends l'être; agis, pratique; te voilà sur le bon chemin!

Dès qu'il sent fondre son cœur, Scherer se reprend, se raffermit; il se raidit par fierté d'intelligence. Il le déclare catégoriquement: il ne veut pas que le sentiment rentre en maître. — Soit! nous ne lui demanderons pas d'avoir une vision de Jésus-Christ au terme de sa carrière comme au début, mais pourquoi ne ferait-il pas sa part au sentiment comme à l'intelligence? Voyez la logique étrange! Il commande au sentiment pour le refouler, le contenir; il veut donc, il peut! Pourquoi impuissant en face de l'intelligence ne serait-il fort qu'à l'endroit du sentiment?

Mais que voulez-vous? Il faut compter avec la science, cette idole fin de siècle, ce Molock dont la spécialité est de dévorer ses plus nobles enfants. « Le converti, dit Scherer, a renoncé à la science pour la croyance, telle a été mon histoire à vingt ans. Les autres ont reconnu l'autorité suprême du vrai et se sont dit qu'en définitive tout revient à une question de fait ou de logique, de preuve historique ou de démonstration rationnelle. ... La conception scientifique ramène toutes choses, si l'on ose s'exprimer ainsi, à l'histoire naturelle, et la religion a beau protester, elle rentre, comme tout le reste, dans la connaissance de la nature. — Voilà où j'en suis à quarante ans. »

Toujours exclusif et tranchant, exactement comme dans l'adolescence; pourquoi cette définition étroite de la science? La mission de la science ne serait-elle pas plutôt de rendre compte des faits, quels qu'ils soient; qu'ils nous déplaisent ou non? Et ne sont-ils pas des faits, des réalités poignantes qui vous étreignent, ces regrets cuisants arrachés par le souvenir du passé? Ne s'imposent-ils pas malgré vous à votre conscience? Ne serait-ce pas la mission d'une science impartiale, complète, de chercher à en rendre compte et de recourir dans ce but aux méthodes permettant de les percevoir, de les saisir, au lieu de

les nier, sous prétexte qu'ils ne se plient pas aux exigences de vos preuves rationnelles, historiques? Comment ne serait-elle pas suspecte à tout esprit calme et froid, non prévenu, cette prétendue science arrachant à Scherer de si poignants regrets et foulant aux pieds ce qu'il nous déclarait, il n'y a qu'un instant, constituer les suprêmes réalités? On ne saurait comprendre comment après de pareils contrastes, M. Gréard réussit à classer Scherer dans la famille des « *grands sincères.* » La sincérité de l'homme réellement scientifique n'aurait-elle pas été plus complète si elle avait fait une place à ces faits psychologiques, à ces lamentations, qui s'imposaient périodiquement à lui et qui auraient pu servir de ciment pour réunir à nouveau les pierres de cet édifice qu'il avait si lestement renversé?

Je réussis encore moins à retrouver en lui un esprit fort, créateur, original, car il n'a su que détruire pour arriver finalement à ne plus se respecter lui-même. Nous l'avons assez vu, Scherer fut un esprit étroit, ne voyant jamais qu'un seul côté des choses, un homme ayant des œillères, malgré l'étendue de son érudition en divers genres, et la vigueur de ses talents.

M. Gréard présente Scherer comme un Pascal moderne qui met à s'arracher du cœur la foi de sa jeunesse autant de conscience et de passion froide que l'autre mettait d'ardeur fiévreuse et de raisonnements désespérés à la retenir au fond de son âme et à la conserver. La ressemblance est en effet saisissante : rien n'y manque, pas même la fameuse amulette dont les esprits forts ont tellement ri au dépens du penseur janséniste. A la veille de sa démission, Scherer porta aussi sur lui pendant des mois, en guise d'amulette, un mot de Mme de Staël pour se raffermir dans sa résolution. Les deux penseurs se sont convertis deux fois, et dans les deux cas un miracle a joué un rôle prépondérant. Dans les deux cas aussi les préoccupations morales, religieuses ont eu un rôle important à jouer. Pascal, nous dit Scherer, n'a pas seulement cru par le cœur, il a vu de ses yeux. Toutefois le premier facteur, la préoccupation morale, Scherer en convient, a eu la prépondérance.

Mais en somme, continue-t-il, Pascal croit par le paralogisme sublime du mysticisme; il croit parce qu'il croit et sa vision même de 1654 est autant l'effet que la cause de sa conversion.

« Pascal, dit Scherer, après avoir prouvé par diverses raisons que la religion ne se prouve pas, quand il la vit attaquer il la prouva. C'est là l'antinomie, ajoute-t-il, qui mine les apologies du christianisme et, si j'osais le dire, la théologie chrétienne elle-même. A quoi bon l'apologétique puisqu'on peut avoir la foi sans elle et qu'elle ne peut donner la foi? Comment prouver la nécessité de la révélation, sans alléguer l'insuffisance de la raison, et comment s'adresser à l'incrédule sans raisonner avec lui? Enfin, et c'est ici que l'objection va au delà de Pascal et de toutes les apologies, que penser d'une foi à laquelle on ne peut et on ne doit arriver que par le sentiment, et qui suppose cependant la croyance à des faits historiques et à des dogmes métaphysiques? »

Encore ici Scherer fait de la stratégie et de la tactique : il oublie à plaisir qu'il est une méthode d'arriver de plain-pied à l'Evangile, sans l'intervention, soit des faits historiques, soit des dogmes métaphysiques. Scherer lui-même le proclame : « Pascal croyait, dit-il, comme tout chrétien a toujours cru, par le cœur; c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison; voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. C'est là, dans la satisfaction d'un besoin intime de vie idéale, dans l'accord de sa belle âme avec la pureté morale et l'Evangile, qu'il a trouvé le refuge contre les doutes de son esprit. »

Peut-on indiquer d'un doigt plus sûr l'ancre ferme qui a retenu Pascal au pied de la croix? Cette ancre ayant été brisée pour Scherer, il a été emporté à la dérive, niant et l'histoire et ce minimum de métaphysique indispensable pour sauvegarder notre idéal, pour prévenir, éviter, notre défaillance et nous maintenir fermes en face de l'avenir. *Ce minimum de métaphysique ne précède pas la foi; il en procède au contraire.* Mais pour l'avoir, cette foi-là, il faut vouloir l'avoir. Scherer, lui, nous a déclaré interdire à la volonté un rôle quelconque dans la formation de la foi.

Voilà, mesdames et messieurs, ce que l'on enseigne, ce que

l'on pratique dans l'école de Vinet : nous croyons par la méthode par laquelle tout chrétien a toujours cru. Nous croyons parce que nous avons entrevu dans l'Evangile une révélation de beauté morale dont notre cœur a été touché ; nous croyons parce que nous sommes épris de la sainteté plus que de tout autre intérêt ; nous croyons parce que nous avons besoin de surnaturel, d'infini, d'idéal, d'un au delà, d'un Dieu, en un mot, et d'un Dieu paternel.

Ne semble-t-il pas que cette école éminemment vaudoise devrait être en honneur, du moins à Lausanne ?

III

Où en est la question Scherer ? Le problème des rapports de cette tendance négative avec la théologie indépendante ? La question des rapports n'a jamais existé ; j'espère avoir établi qu'elle existe moins que jamais. Point de départ, méthode, but, esprit, tout est différent. Un seul fait subsiste : les deux écoles sont contemporaines. Mais qui donc s'aviserait d'aller attendre sur les monts de Lavaux tous les trains de chemin de fer qui quittent notre gare, sous prétexte qu'ils partent d'une unique plate-forme placée au même niveau ? Sans doute vous n'apercevez pas la moindre différence au point du départ, mais le mouvement initial imperceptible de l'aiguilleur dirigeant celui-ci vers le creux du Valais, le second sur Berne, cet autre vers Neuchâtel ou vers Genève est-il moins réel pour ne point tomber sous vos yeux ?

Quand donc, messieurs les étudiants, on prétendra vous couper les ailes, vous clouer stationnaires aux rives du moyen âge, en dressant avec complaisance devant vos yeux inexpérimentés l'épouvantail du célèbre publiciste, tâchez d'adopter la méthode que pratique depuis quarante ans celui qui vous parle : efforcez-vous de posséder vos âmes par la patience pour éviter, avec grand soin, la seule réponse qui serait à sa place : hausser les épaules, tourner le dos aux hommes qui, sur de simples bruits publics, sans s'être rendu compte de quoi il s'agit, prennent plaisir à vous agacer par des questions inintelligentes dont ils n'ont pas étudié le premier mot.

Si vous êtes en présence de personnes pouvant vous comprendre, faites mieux encore; prenez hardiment l'offensive, montrez-leur qu'elles sont justement sur le terrain glissant où s'est placé Scherer au point de départ. Si elles se rendaient compte de quoi il s'agit, il ne resterait devant elles que deux issues : se saturer d'autoritarisme en allant à Rome, ou camper dans le désert et la solitude comme Scherer. Après quarante ans que nous faisons de nouveau de la théologie en terre française, c'est un vrai enfantillage, pour prouver la vérité de l'Evangile, que d'aller puiser dans l'antique arsenal où gisent pêle-mêle, rouillées, ébréchées, émoussées et démodées, les vieilles armes péniblement rassemblées par les théologiens sur l'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sauf quelques rares experts, elles ne sont bonnes, ces armes-là, qu'à ensanglanter les mains de ceux qui se risquent à les manier. La vérité chrétienne se prouve par elle-même: *Sua mole stat;* il ne saurait y avoir de vérité infaillible nous garantissant l'infaillibilité de l'Evangile, pas plus qu'il n'y a de lumière supérieure, de foyer de chaleur, nous garantissant que le soleil éclaire et réchauffe. Placez-vous donc sous l'action de ses rayons bienfaisants, vous qui grelottez dans les poussières froides et subtiles de vos bibliothèques et vous saurez à quoi vous en tenir.

Oublier un fait à ce point élémentaire et capital, c'est reculer jusqu'au rationalisme vulgaire, jusqu'au paganisme de Socrate et de Platon. Eux aussi, ces sages, prétendaient exactement comme nos théologiens, dits conservateurs, que l'intelligence doit avoir le pas sur le cœur et la conscience : que connaître doit passer avant pratiquer; qu'il suffit de connaître le bien pour le faire. Comme s'il suffisait d'avoir un livre de cuisine irréprochable pour préparer un succulent repas, ou une rhétorique classique pour inspirer un grand poème !

Osez donc regarder en face l'épouvantail Scherer et il s'évanouira; marchez droit au monstre, comme dans toute frayeur irréfléchie, il s'évanouira. Si vous ne le faites, au lieu de pasteurs d'âmes, vous risquez de devenir des occasions de chute et de scandale pour les hommes intelligents qui vous entourent.

Nous avons vu à l'occasion des nombreux accidents de cet été à quoi peut conduire la peur de s'engager dans la voie du progrès. Dans certains petits cercles où fleurit encore l'esprit anglais, ne s'est-on pas oublié jusqu'à prétendre que les accidents de Bâle et de Paris auraient été envoyés directement par Dieu pour châtier les voyageurs qui n'entendent pas la sanctification du dimanche à la façon des partisans de la stricte observance ?

On a été plus loin encore. Je l'ai entendu de mes propres oreilles; Dieu, déclarait-on, Dieu sait toujours trouver un biais, un joint, pour réaliser sa volonté, malgré toutes les précautions que les hommes peuvent prendre. Eh quoi! Ce serait par une intervention directe, personnelle, exclusive de Dieu, indépendamment de toute négligence, de toute imprudence humaine, que ces catastrophes seraient arrivées pour plonger tant de familles dans la détresse et tant d'âmes dans l'enfer, sans le moindre avertissement préalable ? Mais qu'aurait donc pu faire de mieux le grand adversaire de Dieu et des hommes? A quoi bon nous accorder le luxe de deux facultés de théologie pour entendre d'anciens élèves porter en chaire de pareilles distractions, dans la ville de Vinet, qui a déclaré qu'il ne faut pas contrefaire la signature de Dieu au bas des actes que sa sainteté désavoue ?

Prenez garde de ne pas vous incliner à la légère devant l'opinion qui passe pour la plus pieuse. L'histoire humaine, soit générale, soit spéciale, se déroule sous l'action bien réelle de deux facteurs effectifs : Dieu et l'homme ; sous l'action de l'homme intelligent, être moral, responsable, et sous l'action providentielle de Dieu faisant concourir toutes choses au bien de ceux qui l'aiment. Ne séparons pas ce que Dieu a joint ; inclinons-nous humblement devant les faits, sans prétendre expliquer l'inexplicable, et surtout n'accusons pas la souveraineté de Dieu au point d'annuler la responsabilité, le concours humain. Quand on raisonne ainsi, on se place sur le terrain de Scherer, on est déterministe, panthéiste, sans le savoir. Dès que Dieu fait tout, directement et exclusivement, tout est dans l'ordre : la distinction du bien et du mal s'éva-

nouit. Le fait religieux et moral du péché, sans lequel l'Evangile n'a pas de base, disparaît à son tour. Au lieu de trancher à la légère ces problèmes délicats, méditons avec soin ce mot profond de Vinet : la Providence est « bien souvent la somme de nos œuvres. » (*Esprit*, v., I, p. 121.)

Défiez-vous, messieurs les étudiants, des miracles comme moyens de conversion. En agissant ainsi vous marcherez sur les traces du Seigneur, lui-même. Pendant qu'il était à Jérusalem..... plusieurs crurent en lui voyant les miracles qu'il faisait, mais Jésus ne se fiait point à eux parce qu'il les connaissait tous (Jean II, 23). De tout l'épouvantail Scherer ne gardez qu'un seul souvenir : celui de la vision initiale.

Jésus refuse des miracles du ciel et il qualifie du titre de génération incrédule et perverse les hommes qui les lui réclament. Quand bien même un mort ressusciterait, ajoute-t-il, dans la parabole de Lazare, ils ne croiraient pas ; ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent. Il n'est qu'un miracle efficace et que Nicodème, docteur en Israël, déclarait impossible : le miracle de la nouvelle naissance inaugurant une vie nouvelle, grâce à laquelle on devient à tout jamais une même plante avec Christ. Puissiez-vous tous le connaître, celui-là, messieurs les étudiants ; je suis de l'avis des anciens piétistes : sans l'avoir expérimenté on ne saurait faire de la vraie théologie chrétienne. Quant aux miracles apocryphes dont nous avons eu une épidémie, il y a quelques années, prenez-y bien garde. Un des miraculants les plus éclatants est allé échouer en police correctionnelle en Angleterre. Laissez-moi vous conter sa triste fin connue de tous, bien que les journaux qui jadis poussaient le personnage aient cru prudent de la voiler par pudeur. Les dernières scènes ont été renouvelées des derviches dansants de l'Orient ; le culte consistait à tourner, tourner en cercle, toujours plus vivement, jusqu'à ce que les auditeurs, à bout de forces, tombassent pêle-mêle dans le milieu de la salle. La police anglaise, volontiers flegmatique, a dû ouvrir les yeux et le conducteur de cet étrange chœur a été relégué en prison, non sans avoir préalablement dévoré la maison de la veuve et de l'orphelin et accompli d'autres choses

de telle nature qu'on ne saurait y faire même allusion dans une société respectable.

O soleils disparus derrière l'horizon!

Et dans les jours de son éclat, cet astre n'en a pas moins ébloui les plus hauts empanachés dans notre Suisse française! Messieurs les étudiants, demeurez sobres et veillants en face des excentricités qui nous envahissent périodiquement de tous les points de l'horizon. Tenez-vous surtout en garde des saints fin de siècle.

Gardez-vous, messieurs, de l'autoritarisme, contre lequel Scherer est venu faire naufrage. Veillez à ne pas devenir les victimes du conflit des écoles et des partis. C'est un mal bien général, bien tenace, que l'autoritarisme. Il fleurit tout spécialement parmi la jeunesse. Par autoritarisme, maladie venue de Rome et qui nous y ramène, il faut entendre cette funeste tendance à vouloir être chrétien sans véritable christianisme et cela au nom de prétendues autorités extérieures qui ne peuvent avoir que le degré d'autorité que la personne de Jésus-Christ leur confère: traditions du passé, orthodoxisme, sentiment ecclésiastique, l'église de nos pères ; que sais-je encore? Ce besoin d'autorité est tellement ancré dans la jeunesse que celle-ci en vient trop aisément à s'imaginer que tout le progrès en théologie consiste à échanger une espèce d'autorité extrinsèque contre une autre, tout en demeurant dans le même genre. Et, lorsque dans le cours de leurs études, ils sont arrivés à comprendre que leur foi ne saurait reposer sur une Bible infaillible de tous points, les jeunes étudiants nous demandent naïvement : et sur quoi donc nous appuierons-nous? Quelle autorité se substituera à celle qui nous échapppe? A l'autorité qui s'est envolée dans le cours de leur développement théologique, ils voudraient nous entendre en substituer une autre, tout aussi complète, rationnelle, extérieure, s'imposant à eux du dehors, qui les contraignît d'être, de devenir chrétiens, de le demeurer, si tant est qu'ils le soient déjà. Et voyant que nous ne disposons pas de cette recette-là, tel, dont nous aurions espéré mieux, nous quitte tout triste, comme le

jeune riche de la parabole. Non, nous ne possédons pas cette recette merveilleuse et nous sommes heureux d'en être privés. Nous le disons hautement, nous ne saurions prouver ni l'existence personnelle de Dieu, ni notre liberté, encore moins la persistance future et consciente de chacun de nous, ni la sainteté parfaite de Jésus-Christ. Et cependant nous croyons à toutes ces vérités-là, nous en vivons. Elles sont indissolublement unies à tout ce qu'il y a en nous de noble et de divin. Les hommes qui s'imaginent qu'on peut prouver démonstrativement ces vérités, ignorent entièrement en quoi consiste la preuve. Ces vérités-là n'ont d'autres preuves que leur propre valeur, elles subsistent ou tombent avec la vie chrétienne.

Pesez bien, messieurs, les paroles suivantes de M. Léopold Monod; il y va de votre avenir religieux tout entier: « On voudrait des appuis pour les moments où l'appui de l'Esprit fait défaut; il n'y en a pas; il ne doit pas y en avoir. On voudrait, comme on l'a dit très justement, pouvoir croire sans croire, posséder un moyen de croire encore aux heures où dans l'affaissement de la vie spirituelle, on ne croit plus. Ce moyen n'existe pas; il ne faut pas qu'il existe; il ne faut pas que nous puissions nous imaginer que nous sommes à l'abri parce que nous avons trouvé notre refuge dans des croyances correctes; ce refuge n'est pas plus sûr que celui que d'autres ont cherché dans des pratiques exactement remplies.

» Le juste vivra par la foi, et la foi est une énergie de l'âme qui s'empare des grâces divines et qui les met en action dans une vie humaine sanctifiée, au service de Dieu et des frères. Une autorité qui nous dispenserait de la foi, en nous laissant trouver dans la croyance un détestable repos, ne serait pas une autorité évangélique. »

Voilà, messieurs les étudiants, comment on naît de nouveau; comment on atteint l'âge de majorité en religion.

Je dis l'âge de majorité; on n'y arrive pas du premier bond, en sortant de la jeunesse. Pour la conquérir, cette majorité, les esprits intelligents et pieux ont à traverser une crise faite pour remplir d'effroi. C'est l'heure solennelle où il faut en venir à s'avouer, à son corps défendant, que l'autorité telle qu'on l'a comprise, dès son enfance, demande à être modifiée. Que va-

t-on devenir ? A quoi se prendre ? Faut-il donc renoncer à son beau rêve de servir Dieu en se dévouant à lui dans le saint ministère ? perdre le précieux sentiment de sa vocation, pour aller augmenter l'armée innombrable de ceux qui ne vivent que pour jouir et gagner de l'argent ? On se réveille parfois en sursaut, comme le passager de nos steamers océaniques qui, bien établi dans sa couchette, se trouve subitement en face du ciel étoilé : un coup de mer a emporté l'avant de son navire ; quelques pas le séparent de l'Océan en tourmente. Que fera-t-il ? s'attachera-t-il à son bateau qui sombre ? Aura-t-il recours à un radeau pour aller tenter la fortune dans l'obscurité de la mer ? Il faut agir promptement, semble-t-il, et toutefois sans perdre la tête.

Permettez, ici, à ma vieille expérience de placer un mot qui renferme toute la philosophie du présent discours : ne vous pressez pas ; que votre développement théologique ne soit point hâtif ; réfléchissez et vivez avant de vous décider. Il n'est pas question de raisonner, de chasser une théorie par une autre ; il faut expérimenter, il faut vivre. Consentez donc, sans honte aucune à passer pour le plus obstiné des retardataires, plutôt que de céder à la tentation d'afficher des idées progressives, qui devanceraient, ne fût-ce que d'une ligne, votre développement religieux personnel ; c'est à ce jeu-là qu'on se perd. On ne devient majeur en religion, en théologie, qu'à condition de faire précéder tout affranchissement extérieur d'un asservissement intérieur. Voilà l'unique moyen pour avancer sûrement dans la voie de la liberté chrétienne. Le moindre pas en avant intempestif, prématuré, sur le terrain de l'indépendance peut être des plus funestes : tout ce qui n'est pas fait avec foi est péché ! Privé de lest, ayant plus de voiles qu'il n'en peut porter, le navire flotte bientôt à la dérive, la quille au soleil, les mâts, les cordages au fond de la mer. Ceci est capital : demeurez à tout jamais des théopneustes intraitables, s'il le faut ; soyez jusqu'à la fin des retardataires, plutôt que de faire le plus léger pas en avant qui ne serait pas imposé par des expériences personnelles, vécues, senties. On ne s'avance sûrement, dans la voie de l'indépendance théologique, que contraint, soutenu, guidé et fortifié, par un progrès antérieur

dans la méditation et la prière, en un mot par tout un travail de conscience dans la voie étroite de la sanctification.

Lorsque ce travail préparatoire sera arrivé à maturité; quand vous les éprouverez ces douleurs, ces impulsions irrésistibles; quand vous aurez entendu toute votre ramure intérieure se disjoindre, craquer, en face des affres de la conscience angoissée cherchant la vérité, à la clarté d'un cauchemar, alors avancez sans crainte, fallût-il vous écrier, comme saint Pierre, marchant sur les eaux, à la rencontre de Jésus: *Seigneur, sauve-moi!* Et le Sauveur vous redira cette parole consolatrice qui est l'étoile polaire des chercheurs sincères et droits: *Celui qui veut faire la volonté de mon Père connaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de mon chef.* Au plus fort de l'angoisse, vous entendrez ce mot rassurant que Jésus adressa un jour à son grand serviteur Pascal: Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.

Tel est, mesdames et messieurs, le cri de ralliement de la théologie indépendante; elle enseigne avant tout à vos étudiants à vivre des vérités salutaires; mais là, simplement, de tout leur cœur, comme peut faire la plus fervente des vieilles femmes, de la foi du charbonnier qui croit parce qu'il croit. Il faut sentir son péché; saisir par la foi Jésus-Christ mort et ressuscité; se mettre au bénéfice de son œuvre rédemptrice, active et passive; devenir membre de son corps, en contractant avec lui l'union indissoluble qui rattache pour toujours le sarment au cep.

J'ai eu beaucoup d'illusion dans ma vie, mais me trompé-je? Je ne crains pas d'en augmenter le nombre en ajoutant que cette théologie-là n'a rien à redouter à être analysée et vue de près.

* * *

Il faudrait maintenant placer un mot spécial, à votre adresse, messieurs les étudiants, en vue de l'année qui commence. Je suis assez embarrassé pour le placer, ce mot délicat. Vous savez que, pour plusieurs raisons qui n'ont pas échappé à votre perspicacité, je n'exerce pas d'autorité sur vous; mais, à défaut d'autorité extérieure, j'ai toujours constaté les velléités d'une autre, s'adressant aux forces vives de la conscience religieuse.

Dans tout le cours d'un professorat déjà long, il ne s'est pas trouvé, je crois, une volée qui ne renfermât quelque étudiant avec lequel je ne me sentisse uni par les liens d'une sympathie profonde qui n'avait pas besoin de s'exprimer en paroles. Nous nous comprenions à demi mot. Ainsi se sont formés des liens qui subsisteront jusque dans l'éternité. J'ignore pourquoi, mais depuis peu j'éprouve beaucoup moins ce précieux sentiment qui encourage et fortifie. Je me sens beaucoup plus seul que jadis. Il a fait froid dans nos auditoires l'année passée et ce fait ne tenait pas principalement à l'air extérieur durant cet hiver particulièrement long et rigoureux.

C'est un peu comme sur les monts de Lavaux, quand il tombe de la neige au printemps sur la montagne qui domine Meillerie. Les ondes froides se propageant à travers le lac gênent la fructification de la vigne dans le canton de Vaud. De là les petites graines de raisins que les vignerons appellent le *Meillerin.* Or je me demande si le meillerin n'a pas un peu augmenté en proportion dans la Faculté depuis quelques années? Il n'y a pas d'illusion à se faire; vous êtes jeunes, ce n'est plus mon cas: rien d'étonnant donc que les points de contact fissent défaut. Peut-être serait-il opportun de voir dans cette froideur un avertissement détourné, comme celui que Gil Blas risqua au sujet des homélies apoplectiques de l'archevêque de Grenade. Aussi, aurais-je gardé un silence prudent, sur ce point délicat, si je n'eusse été enhardi par l'assentiment de personnes autorisées, ici et ailleurs. Vous le savez, un homme qui se noie s'accroche à tout, même aux ronces. Ne réussissant à constater ni ardeur, ni entrain, ni de hautes et saintes ambitions, comme jadis dans les luttes qui viennent de vous être retracées, il est permis de se demander avec anxiété où donc sont les jeunes, les ardents, les violents? Le manque de contact entre les jeunes officiels et ceux qui consacrent, dans l'isolement et le discrédit, à la défense de nobles et grandes causes les restes d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui ne s'éteint pas; le manque de contact tiendrait-il donc exclusivement à une question d'acte de naissance et d'almanach?

Mais en voilà assez: peut-être trop. Vous direz que je manque d'indulgence; mais prenez garde, c'est là un carac-

tère de jouvenceau, cet âge est sans pitié. Vous m'accorderiez un point sur vous. Jamais je n'ai fait la cour à personne. Je m'en suis toujours tenu un peu trop exclusivement au proverbe latin, *amara salutifera :* pour un cœur défaillant, le meilleur cordial, c'est une potion amère. Bonne année donc, messieurs les étudiants, et meilleure que la précédente. Puissiez-vous comprendre enfin que, plus que jamais, nos circonstances réclament chez le jeune théologien une âpre persévérance, soutenue par l'enthousiasme du travail et l'ardeur de la passion, sans quoi le jeu n'en vaut pas la chandelle.

J'ai dit le travail et à ce sujet je dois faire un retour en arrière. Ce fut un terrible travailleur que Scherer; j'ai gardé pour la fin une page qui risque de faire pâlir d'effroi plus d'un d'entre vous. Ici, au moins, je puis recommander mon ancien professeur à votre admiration, sans réserve aucune. Déjà en Angleterre, le lendemain du jour où il eut secoué sa nonchalance, il contracta des habitudes de travail et de régularité qu'il conserva jusqu'à la fin. L'attaque qui a provoqué sa mort doit avoir été amenée par son opiniâtreté à terminer un article commencé. En hiver, toujours levé entre sept et huit heures, en juin le soleil le trouve levé souvent dès les quatre heures. Le jour entier est consacré à des leçons de divers genres et à plusieurs travaux. Il s'isole, il s'oblige, il s'impose des plans de travail; il rapprend le grec; il lit Blackstone et Burke, la plume à la main. Outre cela, il pousse l'étude de l'anglais avec une telle vigueur que, dans une occasion, il ne retrouve pas tout de suite l'usage du français, au grand scandale de tous les membres de la famille. Je passe sous silence des études bibliques que lui inspire son zèle de néophyte.

Rappelé à Paris, Scherer s'inscrit à la Faculté de droit. Mais ses études juridiques sont loin d'absorber son temps; il suit en outre les cours de Sorbonne. Sous le nom de *Mélanges*, il commence la rédaction d'un gros in-quarto, où il consigne le fruit de ses études. A la fin du volume était préparé un index alphabétique qui permettait de retrouver, d'un coup d'œil, les divers sujets. Ceux-ci sont des plus variés. « A l'analyse d'un exposé, fait à la conférence Molé, sur la législation du commerce des grains, succède un résumé des premières civilisa-

tions de la Grèce; un extrait de l'introduction de Thurot à l'histoire de la philosophie, précède une note sur le rôle du capital et du revenu dans les emprunts; une même page contient des remarques relatives au système d'écriture des Chinois et une observation de Coleridge touchant les rapports de l'Eglise et de l'Etat. La curiosité de Scherer était éveillée dans tous les sens. »

Il lit l'histoire universelle de Bossuet, Bonstetten; il résume la Palingénésie de Balanche; se laisse charmer par la poésie des *Martyrs;* fait des extraits de Kant chez lequel il trouve la confirmation de sa foi.

Etudiant à Strasbourg, il ne suivait pas moins de cinq cours de théologie par jour. Chaque soir, il reprenait ses notes, les mettait en ordre, en rédigeait les parties essentielles, s'en pénétrait parfois avec une telle âpreté d'attention que les idées qui l'avaient frappé le poursuivaient jusque dans son sommeil; il se réveillait l'oreille tendue.

Non content de faire sa théologie, Scherer trouve moyen de refaire ses études classiques. Entre autres travaux, nous avons une traduction complète du septième livre de Thucydide, de l'*Agamemnon* et des *Choephores,* des *Euménides*, d'*Œdipe roi,* d'*Electre,* l'interprétation est serrée de près. A ces versions sont jointes des appendices sur des points d'érudition, de philologie ou de critique.

Comme distraction, il se mit, durant toute une année, à adresser des lettres en latin à ses amis, à ses parents, à son frère, ingénieur des ponts et chaussées, *curatori viarum*, à son beau-frère, officier dans l'armée anglaise, *centurioni.* Ses correspondants se montrant en général un peu surpris, Scherer s'excusait en expliquant que c'était pour se faire la main, et il continuait. Il en usait de même avec ses professeurs.

En recueillant ces renseignements, j'ai été hanté par une pensée que je vous soumets, messieurs les étudiants. Je me suis demandé si ce jeune homme infatigable n'abattait pas plus de travail à lui seul qu'une volée entière d'étudiants lausannnois n'en ébauche en une année?

Et je n'ai pas fini. Scherer avait contracté de bonne heure l'excellente habitude de faire des extraits de ses lectures. Ses

plus anciens amis se souviennent de l'ardeur avec laquelle, à Strasbourg et à Genève, il dépouillait Duns Scott, Saint Thomas d'Aquin, Hugo de Saint-Victor; aucun labeur ne l'effrayait. D'une patience de bénédictin et capable de s'enfermer, des mois entiers, dans la méditation d'un sujet, il pouvait avec la même aisance embrasser à la fois les études les plus variées.

Ses cahiers de notes sont des mines extraordinairement riches, d'extraits ordonnés, d'observations générales et de faits tout prêts à être mis en œuvre. Les questions scientifiques n'étaient pas celles qui sollicitaient le moins sa curiosité. Dans des réunions familières, si quelque savant autorisé venait à faire part d'une découverte récemment arrivée d'Allemagne ou sortie d'un de nos laboratoires, il commandait le silence et l'imposait par son attitude. Tout son buste se portait en avant; l'œil fixe, l'oreille tendue, il multipliait, précisait, serrait les questions. J'aurais voulu voir son ami le plus intime se jeter entre lui et le maître dont il buvait les paroles, racontait un de ses voisins de table; il aurait passé par-dessus ou à travers; toute vérité lui était une proie. Il avait la passion de savoir, une passion infatigable, insatiable. On ne le rencontrait guère en chemin de fer, sur la route de Paris à Versailles, qu'un livre et un crayon à la main, et il ne faisait pas à tout le monde le sacrifice de mettre le livre dans sa poche.

Grâce à ce régime, Scherer trouvait moyen d'être au courant de tout, et dans tous les pays : on ne pouvait pas lui faire plus de plaisir que de lui demander la bibliographie, la littérature d'un sujet. Ses répertoires étaient des modèles d'enquête. Il aimait à dire : « Voilà quel est l'état de la question. »

C'est là de l'histoire, et non de la fable, comme vous pourriez être disposés à le croire, messieurs les étudiants lausannois, habitués à la couler douce, sans vous fouler la rate, en chantant le bleu Léman ou en arpentant la place de Saint-François. J'ignore où est la rivalité entre nos brillants Zofingiens et nos Bellettriens non moins éclatants. Permettez un vœu à un vieux professeur : c'est que votre antagonisme apprît à se porter un peu plus sur le besoin de se devancer pour le travail et l'application. Ce serait là un moyen heureux d'inaugurer notre jeune Université.

Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'à ce régime que se forment les caractères, les hommes distingués; ce n'est qu'en travaillant que l'on devient quelqu'un, laissant sa marque aux divers sujets que l'on aborde quelque soit leur genre; que l'on trace un sillon dans l'histoire, que l'on se fait un homme. Quant au régime lausannois traditionnel, il impose fréquemment à la jeunesse la fortune de nos vignes depuis quelque dix ans: les jeunes gens, dont on attendait beaucoup mieux, finissent trop souvent en fourchette. Que ceux d'entre vous qui se sentent de l'ambition au cœur et du vent dans les voiles se le disent bien.

Scherer en était venu à posséder Shakspeare, Dante, Goethe aussi bien qu'aucun compatriote de ces grands hommes; il parlait l'anglais et l'allemand comme le français. Malgré tous les tracas du siège, il trouva le moyen de remplir les fonctions d'administrateur et d'organisateur de Versailles qui n'étaient pas une sinécure, tout en écrivant des articles à un journal de Boston, en Amérique, d'un anglais si pur que nul Yankee ne soupçonna une plume étrangère. Jamais on ne saura le nombre des articles qu'il a écrits dans les divers journaux et revues. Le journal *le Temps* à lui seul en a publié 3500. Scherer eut même, dans un cas grave, l'occasion de mettre à profit ses connaissances comme juriste. Un prisonnier français de distinction, cité devant un conseil de guerre allemand, choisit Scherer pour son défenseur. « Dans un plaidoyer, en langue allemande, qui dura à peine une demi-heure, Scherer discute avec une merveilleuse sagacité les deux questions de fait et de droit sur lesquelles roulait ma défense. Sa parole ferme et simple, où la logique la plus rigoureuse prenait les formes les plus conciliantes, impressionna vivement le conseil; et le lendemain, j'apprenais qu'il n'était pas donné suite à mon affaire. » Avocat improvisé, Scherer, sans avoir jamais fait de stage, avait, en pleine guerre, gagné son premier procès, pardevant des juges hostiles.

Mais à quoi donc prétendez-vous en venir, parleur impitoyable, verbeux et diffus, qui vous permettez d'abuser à ce point de notre patience? Passez enfin au déluge, dira un de mes auditeurs impatienté. J'y suis, mesdames et messieurs; mon sujet

n'a pas été un instant perdu de vue. Cette longue digression établit un fait bien oublié: cette théologie, science déchue, même aux yeux de messieurs les pasteurs, mène à tout, rend apte à tout, quand elle est cultivée avec passion par une forte tête. Il n'était pas hors de propos de le montrer à quelques jeunes gens qui, sans se croire des sots, ne sauraient lui accorder que des regards distraits, au grand chagrin des professeurs condamnés à les initier à cette étude la plus universelle de toutes.

Oui, diront peut-être quelques esprits chagrins; si seulement votre science n'avait pas pour résultat le plus clair d'éloigner de la religion comme le prouve l'exemple de Scherer. A cela il faut répondre qu'il n'est nullement indispensable de posséder l'érudition de Scherer et ses talents pour finir comme un fruit sec, un incrédule pratique, le pire de tous. On peut affirmer de la science en théologie ce que l'on a dit de l'esprit: s'il ne suffit à rien, il ne nuit à rien. Quant à dessécher le cœur, un homme qui s'y connaissait a déclaré : « Le savoir n'a jamais desséché que les esprits arides; il se tourne chez les autres en moelle et en saveur.» On donne à celui qui a et à celui qui n'a rien on lui enlève même ce qu'il a.

* * *

Me voilà enfin au terme de mon discours *ordinaire*. Si du moins il ne restait pas un appendice par suite d'une circonstance tout à fait exceptionnelle! Quant à moi, je puis continuer encore cinq minutes ; mais je conçois sans peine que bien des auditeurs soient d'un autre avis. Peut donc se retirer qui voudra; il ne restera que les seules personnes ne voulant pas me dispenser de l'obligation de souhaiter la bienvenue à un nouveau collègue: nous ferons la chose en famille. Il ne saurait m'être permis de prétexter l'inconvenance d'avoir commis un trop long discours, pour commettre l'inconvenance non moins grande de ne pas bien accueillir le nouveau venu. Je serai court, malgré un long arriéré. Nous sommes en effet de vieilles connaissances, mon nouveau collègue et moi. Si je ne l'ai pas vu naître à proprement parler, je l'ai connu peu d'années après sa naissance, alors que jeune blondin à l'air candide,

il promettait tout ce qu'il a tenu. J'ai entrevu son père effectif en 1848; malgré ma théologie, j'ai été admis assez avant dans l'intimité de sa pieuse mère, avec laquelle j'ai maintefois croisé le fer sur des problèmes assez délicats. Sans l'intervention efficace de son second père, celui qui vous parle actuellement serait bien loin d'ici. L'Eglise libre doit beaucoup au second père de notre nouveau collègue; c'est lui qui nous a bâti la maison habitée par la Faculté; il a pris l'initiative de la fondation de la caisse des études; combien d'autres choses importantes n'a-t-il pas faites! Il n'est pas indispensable d'avoir été de son vivant d'accord avec lui en toutes choses, pour sentir le grand vide que son départ a fait parmi nous. Combien d'articles marcheraient autrement qu'ils ne vont, si nous le possédions encore aujourd'hui, au rang de ses contemporains, ou même de ses aînés qui sont encore parmi nous!

Et le temps, comme un rivage immuable, a vu s'enfuir tout cela et il nous verra disparaître nous aussi! Que d'absents qui auraient été heureux d'assister à l'inauguration de ce professorat! Le nouveau venu était fils d'un historien de l'Eglise dont la chrétienté pleure le départ; il aurait été si heureux de faire entendre au milieu de nous sa voix sympathique pour remercier les autorités de l'Eglise libre d'avoir bien voulu penser à son fils!

J'ai aussi, moi-même, à m'acquitter d'une très vieille dette; le récipiendaire a autrefois pris ma défense avec émotion: je suis sûr de mon fait, je le tiens de celui-là même entre lequel et moi il étendit son jeune bras tutélaire. C'est là un acte d'impartialité précoce qui ne messied pas à un historien.

Que les esprits délicats n'aillent pas s'effaroucher, en demandant si le nouveau venu aurait de bonne heure hanté des sociétés suspectes. Ce trait de générosité remonte déjà au temps où M. Bernus était entre l'âge de discrétion et l'adolescence: c'est l'âge de la candeur et de l'innocence. Il n'était pas né aux controverses théologiques; il a sans doute, depuis longtemps, oublié ce trait de générosité, suivant la maxime évangélique bien connue. Mais les pauvres, eux, ont la mémoire tenace; d'autant plus tenace qu'elle est moins surchargée.

Que dire à ce nouveau collègue arrivant déjà sur le tard,

juste à point pour me rappeler avec éloquence ce que je ne cesse de me répéter journellement : il est bientôt temps de partir ? Je ne sais même pas comment lui adresser la parole : car de lui dire qu'il est le bienvenu, notre cher, aimable et laborieux collègue, il le sait assez : on le lui a répété, officieusement, et officiellement. Et puis, qui suis-je, pour les harangues solennelles ?

Mon cher Auguste, permettez-moi de vous donner pour la première et la dernière fois officiellement ce titre admis entre nous. Je ne me suis jamais permis cette familiarité-là qu'à l'occasion de deux autres de vos condisciples : votre regretté collègue, William Monod, dont vous avez écrit la notice biographique, et un autre, plein de vie et de santé, auquel l'Eglise entière, dans son propre intérêt, ne saurait trop souhaiter succès, longue vie, et prospérité. Mon cher Auguste, donc, je n'ai qu'un vœu bien senti à faire pour vous : puissiez-vous posséder en grande abondance tout ce qui m'a manqué et qui ne saurait vous faire défaut : car vous êtes sympathique, pacifique et débonnaire. Travaillez à votre façon, avec succès, courage et entrain. Alors à la fin de votre carrière vous pourrez vous rendre le témoignage d'avoir fait votre possible pour que votre patrie d'adoption n'occupe pas une place trop effacée, trop en arrière, dans un mouvement théologique qui emporte tous les pays protestants : l'Ecosse, l'Angleterre et l'Amérique, vers un avenir nouveau, plus conforme que le passé à l'Esprit du Sauveur, du Rédempteur, que nous voulons tous adorer et servir. N'oubliez jamais deux choses : votre père de Pressensé a pris un rang brillant dans cette armée, et secondement : le canton de Vaud a eu l'honneur, par son illustre Vinet, d'être, il faut le répéter à satiété, comme un *delenda est Carthago* afin que nul ne l'ignore, — le canton de Vaud a eu l'honneur d'être l'initiateur de ce mouvement dans nos pays de langue française. Dieu vous bénisse : j'ai dit.

Au Miroir sur Lutry, 16 août 1891.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

Seconde section.

Le sabbat mosaïque depuis le décalogue.

Introduction.

La 1re section[1] se rapportait au sabbat primitif, dont l'institution nous paraît avoir, après la chute de l'humanité, laissé d'abondantes traces dans son histoire, soit d'après l'Ancien Testament, soit d'après les documents païens.

Les récits de l'Exode sur le voyage des Israélites au Sinaï nous ont déjà conduit à aborder le sujet du sabbat mosaïque, c'est-à-dire tel qu'il fut institué au sein d'Israël par le ministère de Moïse.

Lors de la halte au désert de Sin (Ex. XVI), le sabbat apparaît[2] comme une institution encore plus ou moins connue, qui reçut une première sanction nouvelle par la défense de chercher de la manne au 7e jour et l'autorisation d'en recueillir au 6e une double mesure. Le 4e Commandement fut ainsi admirablement préparé par la sollicitude de Jéhovah.

[1] Voir, pour la première section, *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 136, 245, 403, 523 ; 1889, p. 371, 529; 1890, p. 250, 375, 581.

[2] *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 157-160.

En outre, si l'on ne peut affirmer que le sabbat ait reçu une éclatante confirmation en coïncidant avec la sortie d'Egypte, il ne s'en établit pas moins un rapport intime entre lui et le grand exode, comme l'indique formellement Deut. V, 12-15. En rapprochant de l'institution primitive les sentiments que devait éveiller chez les Israélites la double pensée de la servitude dont ils avaient souffert, et de la délivrance qui les avait créés comme peuple, on comprend combien cette pensée était propre à se greffer sur le sabbat primitif et à lui communiquer une sève nouvelle. Le sabbat devait dès lors apparaître aux Israélites comme une institution toute pénétrée non seulement de sainteté et d'amour, mais aussi de miséricorde, proclamer la toute-puissance de Jéhovah à la fois comme créateur et rédempteur (Ps. CVI, 3; Esaïe XLIII, 15-17).

Nous allons maintenant reprendre l'histoire du sabbat à partir du Décalogue, en traitant successivement du 4e Commandement et des autres prescriptions sabbatiques anciennes, — de l'histoire du sabbat en Israël après Moïse jusqu'à Néhémie, — et du sabbat pharisaïque.

Ainsi que nous l'avons fait pour le sabbat primitif, nous continuerons, pour le sabbat mosaïque, d'envisager le Pentateuque, soit comme une partie essentielle et fondamentale de la Parole de Dieu, soit comme un document historique de premier ordre, méritant au plus haut degré notre confiance, mais devant être soigneusement étudié, afin d'être apprécié et compris, comme il le réclame lui-même. Nous croyons qu'il y a une foi d'enfant qui sied toujours au théologien croyant, qui est même inhérente à un développement théologique normal, et qu'elle est pleinement compatible avec une science virile, respectueuse pour toute vérité et saintement zélée dans la recherche de tout moyen de connaissance, mais aussi prudente que zélée. Nous pourrions nous dispenser ici de toute justification de ces principes et de cette méthode, en nous en référant à l'*Avant-propos* mis en tête de ces *Etudes de dogmatique et d'histoire*, où nous avons supposé « déjà traités une foule de points, et des plus graves, en particulier tout ce qui concerne la méthode dogmatique. » Mais au milieu des discussions

récentes sur l'origine du Pentateuque[1] comment ne pas nous départir un peu de cette réserve?

Nous n'ignorons pas les idées de critique fort négatives qui ont été émises sur le Pentateuque ou Hexateuque, comme on voudra (Josué XXIV, 26), et qui ont été exposées par Wellhausen avec une très grande habileté. Déjà en 1849 un théologien

[1] Voir sur l'ensemble de ces discussions les 8 articles du prof. H. Vuilleumier, qui ont paru dans cette *Revue* de 1882 à 1884 sous ce titre: « La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, » et dont la suite se fait attendre. Deux résumés du même genre, mais beaucoup plus sommaires, ont été présentés dans la *Revue théologique* (de Montauban), l'un se rattachant spécialement aux travaux de Reuss, Graf et Wellhausen, par Blanc-Milsand (1886, « Les travaux de la critique moderne relativement au Pentat. »); l'autre, se rapportant exclusivement à Wellhausen, par L. Aubert (1887, « Exposition du système de Wellh., » deux articles).

Les idées de Wellhausen ont été directement combattues dans 2 art. de la *Revue de théol. et de phil.* en 1883 par le prof. Gretillat (« Wellh. et sa méthode dans la critique du Pentat. ») — et dans plusieurs articles du prof. Bruston insérés dans la *Revue théol.* (1882, « Le document élohiste et son antiquité, » 2 art.) ou dans la *Revue de théol. et de phil.* (1883, « Les quatre sources des lois de l'Exode. » 1885, « Les deux jéhovistes, » 3 art.). Bruston est en quelque manière aux antipodes de Wellhausen, le document dit élohiste, loin de dater de l'exil, demeurant pour lui le plus ancien.

En fait de réfutations en langue allemande, on peut citer Bredenkamp, *Gesetz und Prophetie. Ein Beitrag zur alttest. Kritik*, Erlangen, 1881, — Roos, *Geschichtlichkeit des Pentat.. insonderheit seiner Gesetzgebung*, Stuttgart, 1883, — O. Naumann, *Wellh^s Methode kritisch beleuchtet*, Leipzig, 1886. — Rud. Finsler, *Darstellung und Kritik der Ansicht Wellh^s. von Geschichte und Religion des A. T^s*, Zürich, 1887, — surtout Delitzsch, Dillmann et Strack.

Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, dans Luthardt's *Zeitschrift für christl. Wissensch.*, 1880, 1882. La 1re série embrasse 12 études; la 2de, intitulée: *Urmosaisches im Pentat.*, est surtout exégétique. L'art. de la 1re série sur *Heiligkeitsgesetz*, et celui de la 2de sur *Dekal. in Ex. u. Deut.*, ont eu pour nous un intérêt spécial. — Dillmann, *Genesis*[5], 1886; *Exodus u. Levit.*[2] 1880; *Numeri. Deuter., Josua*[2] 1886. A la fin de ce dernier Commentaire se trouve une étude complète de la question du Pentat. — Strack, *Real-Encykl.*[2], Art. *Pentateuch*. 1882.

Une polémique analogue a été soutenue en anglais, spécialement contre Robertson Smith, par James Sime, d'Edimbourg: *Deuteronomy, the People's Book, its origine a. natur. A defense.* Londres, 1877; — Vinnie, *The proposed reconstruction of the Old Test. history*[3], Edinb., 1880; — Robert

qui a des droits particuliers à notre respectueuse reconnaissance, voulait bien, dans une conversation familière, nous communiquer l'opinion à laquelle il était arrivé sur les rapports entre la Loi et les Prophètes, opinion qu'il devait plus tard magistralement développer[1] et contre laquelle les Prophètes eux-mêmes, tout au moins, nous ont toujours paru protester énergiquement. Il serait peut-être impossible d'indiquer maintenant sur la composition de l'Hexateuque une formule vraiment satisfaisante, en particulier pleinement d'accord avec les inductions qui peuvent être tirées du livre lui-même. Mais, en tout cas, la théorie de Wellhausen ne saurait être envisagée comme le dernier mot de la critique, même actuelle, et on peut être péniblement surpris de la voir parfois tant accréditée. Elle a déjà suscité une opposition très sérieuse et compte parmi ses adversaires des spécialistes aussi éminents qu'Eb. Schrader, Th. Nöldeke, Delitzsch, Dillmann et Strack, dont les théories nous paraîtraient déjà plus acceptables[2]. Au nom même de la foi en

Watts, *The newer criticism a. the analogy of the faith*, Edinb. 1881; — W. K. Green, *Prof. W. Rob. Smith on the Pentat.*, dans la *Presbyterian Review*, 1882. De la réunion de cet article à d'autres dirigés surtout contre Kuenen et Rob. Smith est résulté l'ouvrage intitulé : *Moses and the Prophets*, New-York, 1882.

La fin de l'art. Strack sur le Pentat. indique encore d'autres ouvrages allemands ou anglais.

Le 1er volume de l'ouvrage d'Alex. Westphal : *Les sources du Pentat., Etude de critique et d'histoire*, qui a pour titre spécial : *Le problème littéraire*, Paris, 1888, ne renferme presque rien sur la controverse entre Reuss-Wellh. et ses adversaires. Il en sera sans doute autrement dans le 2d vol. sur le *Problème historique* (p. XXVII).

Nous sommes heureux de constater que le prof. Lucien Gautier, dans son livre sur la *Mission du proph. Ezéchiel* (Lausanne, 1891), se déclare nettement contre les conclusions de l'école hypercritique, p. 216 (cp. p. 51, 180, 358, etc.), et de pouvoir renvoyer sur la question générale du Pentat., de son origine et de la vérité de son contenu aux *Conclusions* que vient de publier la *Bible annotée* (Liv. hist. II, p. 415-439). Le même point de vue général se retrouve dans l'étude de M. Théod. Naville sur *Les sacrifices lévitiques et l'expiation*, Lausanne, 1891 (p. 11-20 : Notice prélimin. sur l'historicité de l'Elohiste.

[1] Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la Loi* (Pentat. et Josué). Paris, 1879.

[2] Voir Strack, p. 444-456.

Jésus-Christ, on doit avoir une ferme confiance : les nouvelles études qui ont été provoquées et qui continueront, ne manqueront pas d'aboutir à de vrais progrès dans la connaissance de l'histoire et de la théologie de l'Ancienne Alliance, surtout de l'histoire de la littérature biblique ; et ces progrès feront briller d'un nouvel éclat soit la vérité de notre foi dans ce qu'elle a de plus profond, de plus vital, dans sa pure essence, soit les merveilles de la grâce et de la fidélité de notre Dieu.

Nous avons étudié de près les opinions de Wellhausen sur l'histoire du sabbat, de même que la solide réfutation qui en a été faite par Lotz[1], et nous aurons l'occasion de les indiquer à nos lecteurs.

CHAPITRE PREMIER

La loi du sabbat.

§ 1. La loi sabbatique fondamentale ou le 4e Commandement.

Fait considérable dans l'histoire du sabbat : il est l'objet d'un des Dix commandements[2], cette pierre angulaire de la loi mosaïque ; il est du petit nombre de ces devoirs, de nature essentiellement morale et religieuse, qui furent si solennellement prescrits à Israël. Ces Commandements ne mentionnent ni la grande fête commémorative de la sortie d'Egypte, ni les sacrifices, ni la circoncision, mais bien le sabbat. Celui-ci est ainsi élevé au-dessus de la Pâque, des sacrifices, même de la circoncision qui pourtant remontait à Abraham. Il est associé seul,

[1] *Quaest. de hist. Sabbati*, p. 69-105.

[2] Le Décalogue, c.-à-d. les dix paroles. Tel est le nom déjà donné dans l'Anc. Test. Ex. 34 : 28 ; Deut. 4 : 13 ; 10 : 4, עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים. Il permet de considérer le sublime début, Ex. 20 : 2, comme la 1re des dix paroles, et les v. 3-6 comme n'en formant qu'une seule, ainsi que le fait la tradition talmudique (Delitzsch, art. *Dekalog* dans *Real.-Encykl.* 2 p. 535 ; Oehler, même article dans la 1re édit., p. 535). S. Preiswerk croyait aussi que c'était la vraie division (*Morgenland*, 1838, p. 339). Elle rattache tout naturellement la solennelle sanction de v. 5b-6 d'abord au v. 3 et, du reste, n'empêche point de distinguer toujours 10 commandements, la 2de parole en renfermant deux, distincts, bien que liés.

comme partie intégrante, aux lois les plus fondamentales de toute vraie morale religieuse.

Le Décalogue, qui est dit avoir été écrit sur deux tables de pierre[1], renferme deux groupes de commandements, dont les 4 premiers sont relatifs aux devoirs directs envers Dieu ; les 6 autres, aux devoirs sociaux. Or le commandement sabbatique apparaît parmi les premiers : après l'interdiction du polythéisme, de l'idolâtrie, de la profanation du nom de Dieu. Il termine ainsi la série des grands devoirs directement religieux et précède immédiatement le devoir d'honorer père et mère. Et de même que le 5e Commandement forme comme une transition entre les deux séries, les parents pouvant être considérés comme des représentants de Dieu pour leurs enfants (Lév. XIX, 13, 32), le 4e Commandement termine d'autant mieux la série des devoirs directs envers Dieu qu'il a lui-même une importance sociale de premier ordre (déjà Ex. XX, 8-11, et plus encore Deut. V, 12-15 ; Ex. XXIII, 12).

L'importance légale du Décalogue ressort aussi de plusieurs données du récit sacré : 1° Il fut promulgué après trois jours de préparation solennelle pour les Israélites et du haut du Sinaï entouré d'une barrière qu'il était interdit de franchir sous peine de mort, tandis que la montagne tremblait, que sa fumée s'élevait comme celle d'une fournaise, que l'éclair sillonnait la nue et que le bruit même du tonnerre était dominé par un son de trompette plus effrayant encore. — 2° Entre toutes les ordonnances de la législation, les 10 Commandements furent seuls promulgués par la voix même de l'Eternel adressée directement au peuple et le remplissant d'un tel effroi qu'il dit à Moïse : « Parle avec nous toi-même et nous écouterons, mais que Dieu ne parle point avec nous, de peur que nous ne mourrions. » — 3° Ce furent aussi les seules ordonnances divinement écrites sur deux tables de pierre, et cela à deux reprises, les premières Tables ayant été brisées par Moïse même, à la vue du veau d'or adoré par les Israélites. — 4° Les deux Tables furent placées, sur l'ordre de l'Eternel, au centre même du Tabernacle, non seulement dans le Lieu très saint, mais encore dans

[1] Ex. 32 : 15 ; 34 : 1. Deut. 5 : 22 ; 9 : 15.

l'Arche de l'Alliance, sous ce Propitiatoire d'or massif, d'où l'Eternel, selon sa promesse, devait manifester sa présence au milieu de son peuple [1].

On trouve le Décalogue Ex. XX et Deut. V, et les deux textes ne sont point identiques, surtout pour le 4e Commandement. Nous avons déjà parlé de Deut. V, 12-15, comme renvoyant à Ex. XX, 8-11 [2], et nous y reviendrons. Mais, pour le moment, nous ne nous occuperons que des versets de l'Exode.

Nous les traduisons ainsi : *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier.* 9. *Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage.* 10. *Mais le 7e jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes.* 11. *Car en six jours l'Eternel a faït les cieux, la terre, la mer et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le 7e jour : c'est pourquoi l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié* [3].

Les v. 8-10 exposent la prescription, que justifie le v. 11.

Le 7e jour doit être pour l'Israélite un jour de repos et de repos religieux. Il est dit v. 8 : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier, » et v. 10 : « Mais le 7e jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu, » c'est-à-dire à cause, en considération, en

[1] Ex. 19, 20 : 18-21. Deut. 5 : 4, 5, 22-27. — Ex. 24 : 12 ; 31 : 18 ; 32 : 15-19 ; 34 : 1, 25. Deut. 4 : 13 ; 9 : 9-17 ; 10 : 1-5. Voir Delitzsch, *Zeitschrift*, 1882, p. 298. Les deux Tables étaient écrites des deux côtés : Ex. 32 : 15. — Ex. 25 : 16, 21. Deut. 10 : 1-5. 1 Rois 8 : 9. 2 Chron. 5 : 10. Néh. 9 : 4. « L'arche était le lieu de dépôt pour l'objet le plus sacré de l'Ancienne Alliance : les deux Tables de pierre sur lesquelles était écrit le Témoignage, c.-à-d. l'attestation contenue dans le Décalogue de l'alliance traitée par Jéhovah avec Israël, et des bases sur lesquelles elle était conclue, ou le document sacré de l'Alliance. Aussi l'Arche est-elle appelée l'Arche du témoignage ou de l'alliance de Jéhovah. » (Riehm, *Handw.*, art. *Bundeslade.*) Les deux Tables sont appelées le Témoignage (Ex. 25 : 16, 21 ; 30 : 6 ; 40 : 20), les Deux Tables du Témoignage (Ex. 34 : 29) ; l'Arche, l'Arche du Témoignage (Ex. 20 : 6), l'Arche de l'Alliance (Nomb. 10 : 33 ; Deut. 10 : 8 ; 31 : 25, 26 ; Jos. 3 : 6, etc.).

[2] *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 164.

[3] V. 8 et 11 : אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת. Segond : le jour du repos. — V. 9. : Segond : Tu travailleras 6 jours. — V. 10 : שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ. Segond : le jour du repos de l'Eternel.

faveur de l'Eternel. Le mot sabbat, comme substantif, était déjà employé Ex. XVI, 23, 25, 26, 29. Le verbe *shabath* apparaît déjà Gen. II, 2, 3, où il est dit de Dieu qu'il se reposa au 7e jour de toute l'œuvre qu'il avait créée en la faisant[1]. Que le mot *shabath* ait signifié d'abord se reposer, puis cesser, comme le pensait Gesenius, ou d'abord couper, et de là cesser, comme l'estime Lotz[2], toujours est-il qu'il signifie bien se reposer après avoir cessé son ouvrage, en particulier dans Gen. II, 2, 3. — Nous avons déjà vu[1] que lorsqu'il est dit, v. 3, que Dieu sanctifia le 7e jour, cela ne signifie pas en 1re ligne qu'il le mit à part, mais qu'il le déclara saint et en fit une source de sainteté, qu'ainsi, du reste, il le mit à part, et que ce jour appelait l'homme lui-même à le sanctifier librement, en le reconnaissant comme saint, consacré à l'Eternel, et en se conduisant en conséquence. Le 7e jour devait donc, d'après le Décalogue, être un jour de repos religieux, mais point aux dépens de la tâche terrestre, qu'il supposait, au contraire, accomplie par le travail des 6 autres jours. — Enfin, c'était l'Israélite lui-même, le pére de famille, qui devait avant tout se reposer au 7e jour, mais en laissant aussi se reposer enfants, domestiques et bétail.

Le v. 11 renferme la justification du sabbat mosaïque. Il rappelle la création de l'univers en 6 jours, le repos de l'Eternel au 7e et l'institution primitive du sabbat en souvenir de ce repos. « *C'est pourquoi*, est-il ajouté, *l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié*, » ces derniers mots se retrouvant Gen. II, 3. Le sabbat n'est donc point présenté comme une institution purement mosaïque. Elle est tout autrement ancienne : le mosaïsme n'a fait que la sanctionner, la restaurer et la développer à plusieurs égards. Sous ce rapport, le sabbat est analogue à la circoncision, qui, tout au moins pour la famille d'Abraham, fut instituée au temps du patriarche, avant d'être sanctionnée par la loi de Moïse[3], — et aux sacrifices qui apparaissent bien vite après la chute. (Gen. IV, 3-7). Mais il est d'origine

[1] *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 159... 140...

[2] Gesenius, Lexicon, art. שָׁבַת, et שִׁית — *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 405.

[3] Gen. 17 : 1-14, 25-27 ; 21 : 4 ; Lév. 12 : 3 ; Jean 7 : 22.

encore plus ancienne, car il remonte à l'âge d'innocence, et c'est peut-être pour cela qu'il figure dans le Décalogue. On a souvent vu dans le *Souviens-toi* de Ex. XX, 8 une allusion à cette antique origine. Mais d'autres théologiens prennent simplement le mot dans le sens de : observer, garder [1]. Le voisinage du v. 11 nous ferait pencher pour la première interprétation. — La même origine du sabbat est indiquée Ex. XXXI, 17, qui réclamera notre attention et où la perpétuité du sabbat semble même rattachée à cette origine.

En tête du 2d des grands discours, qui, d'après le Deutéronome, ont couronné la carrière du prophète-législateur, se trouve donc une espèce de répétition du Décalogue. Le 4e Commandement y est ainsi conçu : *Observe le jour du sabbat pour le sanctifier comme l'Eternel ton Dieu te l'a ordonné.* 13. *Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage.* 14. *Mais le 7e jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes, — afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi,* 15. *et que tu te souviennes que tu as été esclave au pays d'Egypte et que l'Eternel ton Dieu t'en a fait sortir à main-forte et à bras étendu. C'est pourqui l'Eternel ton Dieu t'a ordonné d'observer le sabbat.*

Entre ce texte et celui de l'Exode, on constate les différences suivantes :

1° Au point de vue le plus général, le texte du Deutéronome ne signale pas, ainsi que le fait celui de l'Exode, la création des cieux et de la terre comme fondement du repos hebdomadaire du 7e jour; mais, par contre, il rappelle fortement la servitude d'Egypte et la délivrance qui la termina.

2° Au lieu de : *Souviens-toi*, il y a dans le Deut. : *Observe.* Cette 2de expression, qui indique une simple prescription, convient très bien à une répétition un peu libre du Commandement, tandis que la 1re, qui renferme ou, tout au moins, peut

[1] D'un côté Fréd. Godet, *Confér. de Genève*, 1861, I, p. 35; *Le Dimanche*, p. 10; Bersier, *Le Dimanche*, p. 12, etc.; — de l'autre, Riehm, art. *Sabbat* dans le *Handw.*; Dillmann, Comment., etc.

renfermer une allusion à l'origine du sabbat, n'était pas moins opportune lors de la promulgation au Sinaï. Cette remarque est confirmée par les derniers mots de Deut. V, 12 : « *Comme l'Eternel ton Dieu te l'a ordonné.* »

3° Ils sont, en effet, une allusion manifeste à un commandement déjà donné, qui pour nous est Ex. XX, 8-11, et ils expliquent ainsi comment le texte du Deuteronome ne mentionne pas expressément le principe même de l'institution [1].

[1] « L'Exode dit : *Souviens-toi...* ; le Deut. met à sa place : *Observe...* C'est peut-être aller trop loin que de vouloir insister sur cette différence et dire que le 2d terme trahit en quelque sorte une coutume déjà invétérée, tandis que le 1er pourrait être l'équivalent d'un simple avis de ne pas manquer à un devoir particulier. Mais cette distinction, en apparence si précaire, est aussitôt recommandée par les mots que le Deut. ajoute : « comme l'Eternel... te l'a ordonné. » Il vise ainsi une loi plus ancienne, directement émanée de Dieu et reproduite ou rappelée maintenant. La même formule est ajoutée par le Deutéronomiste au commandement d'honorer père et mère. » Reuss, *L'hist. s. et la Loi*, p. 182. Voir aussi *Rev. de théol. et de phil.*, 1887, p. 165.

Dillmann dit que dans les mots : « Comme l'Eternel... » on pourrait, en tenant compte de Deut. 15 : 6 ; 20 : 17 ; 26 : 18, où la même formule « paraît faire allusion à des documents écrits, » voir le but de renvoyer à un autre texte supposé connu, comme le pensent Grotius, Kleinert, Bruston, Delitzsch. Mais pour lui la réapparition des mêmes mots dans le 5e Commandement rend cependant cette interprétation très douteuse. Un peu plus loin, lorsqu'il arrive à ce Commandement, il se borne à observer qu'on ne peut y découvrir une raison particulière justifiant la formule. Dans le cours du Commentaire, il renvoie pour Deut. 15 : 6 à Gen. 17 : 20, pour Deut. 20 : 17 à Nomb. 33 : 52, pour Deut. 26 : 18 à Ex. 19 : 5. Ces indications sont précieuses et, de plus, l'objection tirée du 5e Commandement paraît peu concluante ; elle est même susceptible de se transformer en argument contraire. Précisément à cause de l'évidence morale de ce Commandement, la formule ne peut y avoir d'autre but que de renvoyer à un texte aussi solennel que celui du Décalogue, et ce but se comprend. — Le fait que dans Deut. 5 le 4e et le 5e Commandements renferment chacun, et eux seuls, une allusion expresse au texte fondamental, peut être rapproché soit de ce qu'ils se suivent immédiatement, soit de la déclaration de Lév. 19 : 1-3, où les deux prescriptions : « Chacun de vous respectera son père et sa mère, et observera mes sabbats, » viennent après ces paroles de l'Eternel à Moïse : « Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël et tu leur diras : Soyez saints, car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu, » et précèdent immédiatement ces

4° Tandis que l'Exode dit simplement : « tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger... », le Deutéronome met à la place de *ni ton bétail*, la formule plus développée: *ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes*, comme pour compléter ; puis il ajoute à la fin : *afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi*. Il y a là une touchante préoccupation des serviteurs et des animaux domestiques, qui forme un des traits particuliers du Deutéronome. Ne dirait-on pas que Moïse, près du terme de sa carrière, voyait déjà le sabbat assez bien observé par les Israélites, sauf à l'égard des serviteurs, du bétail, des bêtes de somme, et qu'il éprouvait le besoin d'insister sur ces points spéciaux ? — Deut. V, 14 est, du reste, déjà presque tout entier dans Ex. XXIII, 12, où il est parlé du repos sabbatique du bœuf et de l'âne, du fils de l'esclave et de l'étranger. On y retrouve la même inspiration. Notez aussi que, dans ce même chapitre de l'Exode, il est parlé v. 9 du respect pour l'étranger en souvenir du séjour en Egypte, et v. 10 et 11, à propos de l'année sabbatique, des pauvres et des bêtes des champs. Ex. XXIII, 9 a donc aussi un rapport intime avec Deut. V, 15, auquel nous allons passer.

5° Il y est dit : *et* (afin) *que tu te souviennes que tu as été esclave en Egypte et que l'Eternel... t'en a fait sortir à main-forte et à bras étendu. C'est pourquoi l'Eternel... t'a ordonné d'observer le jour du sabbat*. On abuserait de la lettre en concluant de cette dernière phrase que le but du sabbat mosaïque était restreint au repos des serviteurs et au rappel à tous les Israélites des souvenirs d'Egypte. Toute la 1re partie du Commandemant vise directement le père de famille, avant tout pour lui-même : « Observe le jour du repos pour le sanctifier. Six jours tu travailleras... Mais le 7e jour... tu ne feras aucun ouvrage, ni toi..», et au v. 14, il est dit expressément : « afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. » Nous rattachons v. 15 *b* directement à 14 *b* (où se trouvent les derniers mots cités) et à 15 *a*, d'une manière plus générale à v. 12-

mots non moins augustes dans toute leur brièveté : « Je suis l'Eternel votre Dieu. »

15 *a* [1]. — L'importance mise par Moïse dans la reproduction du Décalogue et en général dans les discours du Deutéronome, à rappeler aux Israélites ce qui s'était passé sur les bords du Nil, se justifie pleinement. Il y avait alors 40 ans qu'ils les avaient quittés et ils n'étaient que trop disposés à l'oubli. De plus, ils allaient traverser le Jourdain pour conquérir Canaan, et quoi de plus propre à les encourager que d'inculquer profondément dans leur mémoire ce que l'Eternel avait déjà fait pour eux? — Il est du reste évident que si le souvenir de l'Exode s'associait très bien à la commémoration de la création de l'univers, il ne pouvait servir de base à l'institution même du sabbat, c'est-à-dire d'un jour sur 7 consacré à un religieux repos. Il n'y avait aucun rapport manifeste entre le septénaire en général et la sortie d'Egyte. La Pâque en était la grande fête commémorative, mais ce ne pouvait être le sabbat [2].

Des différences analogues à celles qui viennent d'être signalées pour le 4e Commandement se retrouvent pour d'autres. Les modifications que présente à cet égard le Deutéronome, ont toutes, en effet, un caractère commémoratif ou explicatif ou exhortatif. Ainsi dans le 5e Commandement il est ajouté : (honore ton père et ta mère,) *comme l'Eternel ton Dieu l'a ordonné*, (afin que tes jours se prolongent) *et que tu sois heureux* (dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne). — Dans le 10e, au lieu de : *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur...*, il y a : *Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain ; tu ne désireras point la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur...* Les mots : *ni son champ* sont donc ajoutés, et cela se comprend, à la veille d'entrer en Canaan. En outre, dans l'énumération, l'épouse est mise en tête, et des verbes différents sont employés suivant qu'il s'agit d'elle ou des autres biens [3].

[1] Voir *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 165.

[2] Cp. Lotz, *Quaestiones*, p. 94.

[3] « Dans le 1er texte (celui de l'Exode), la femme, l'esclave, la servante, etc., sont énumérés comme formant ensemble la maison du prochain ; c'est une espèce d'analyse de cette notion plus générale, et un seul et même verbe est employé pour caractériser le péché. Dans le 2d texte, au

On peut être surpris de la liberté avec laquelle Moïse, dans ses discours en Moab, modifia le texte si sacré du Décalogue, donné par Dieu même. Mais, d'une part, ces modifications s'expliquent dans un but pratique et à l'époque tardive du discours; de l'autre, Moïse était le médiateur attitré entre Jéhovah et le peuple, et il était honoré par Jéhovah d'une condescendance exceptionnelle. Il est même dit : l'*Eternel parlait avec Moïse face à face comme un homme parle à son ami*[1]. Nul doute, en conséquence, que la liberté dont usa Moïse dans ses *novissima verba*, en modifiant à quelques égards le Décalogue, mais, du reste, en faisant allusion expresse au texte authentique, ne fût conforme à la volonté de Jéhovah.

Nous croyons donc non seulement que le texte du Décalogue selon l'Exode est antérieur à celui du Deutéronome, mais encore qu'il reproduit fidèlement les paroles originales. Telle est aussi l'opinion de Kurtz, Œhler, Delitzsch[2], tandis que pour Reuss et Wellhausen, le vrai texte perdu ne peut être reproduit qu'à peu près[3], et que pour d'autres théologiens il ne renfermait que les prescriptions, sans développement comminatoire, encourageant ou explicatif[4].

contraire, la femme est d'abord mise à part, comme le bien sacré par excellence; elle est même déclarée tel, en ce que la défense est formulée par un verbe différent de celui qui introduit les autres : et la maison, dans ce texte, ne peut être autre chose que le lieu d'habitation, à côté duquel on place le champ dont il n'est pas question dans le premier cas. Nous tromperions-nous en pensant que le changement, supposé intentionnel, milite en faveur de la priorité du texte de l'Exode, en ce que l'autre corrige en quelque sorte ce qui pourrait paraître déroger à la dignité de l'épouse légitime. » (Reuss, *L'hist. et la Loi*, p. 183.)

[1] Ex. 20 : 19-21; Deut. 5 : 23-31 etc. — Ex. 33 : 11. Cp. Nomb. 12 : 8; Deut. 34 : 10, etc.

[2] Kurtz, *Gesch. des A. B.*[2], p. 289. Oehler, *Theol. des A. T.* I, p. 289, 291. *Bible annotée*, à Ex. 20 et Deut. 5. — Kurtz inclinerait cependant à préférer le texte du Deut. pour le 10e Commandement, etc. Delitzsch fait quelques réserves du même genre (*Zeitschr.*, 1882, p. 293 note).

[3] Reuss, *L'hist. s. et la Loi*, p. 66. Wellhausen, *Proleg. zur Gesch. Isr.*[3] 1886, p. 411, etc.

[4] Ewald, *Gesch. des V. Isr.* II,[3], p. 231, Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 200. Vuilleumier, *Revue de théol. et de phil.*, 1882, p. 611; 1883, p. 81.

Bruston et Westphal nous semblent entrés, au sujet du Décalogue, dans

Le fait même que le texte du Décalogue selon l'Exode y est donné comme le véritable, son rapport avec celui du Deutéronome, le caractère si exceptionnel, si auguste, si fondamental du Décalogue présenté comme venant directement de l'Eternel, soit oralement en présence de tout le peuple, soit par écrit sur les deux Tables, ne nous permettent pas d'admettre que le vrai texte ne soit celui de l'Exode.

une voie pénible pour la foi et singulièrement hypothétique. Bruston résume ainsi son point de vue (*Revue de théol. et de phil.*, 1883, p. 369) : « Les deux tables de pierre ne portaient pas le *Décalogue*, mais le *Dodécalogue*. Le Dodécalogue est plus ancien que le Décalogue : il remonte sans doute jusqu'à Moïse. Quant au Décalogue, qui renferme plusieurs des mêmes principes religieux : la défense du polythéisme et de l'idolâtrie, et la loi du sabbat, il ne peut guère provenir de Moïse lui-même, mais il est pour ainsi dire... une nouvelle édition, à la fois abrégée et augmentée, de la 1re charte religieuse d'Israël. Le « Livre de l'Alliance » (Ex. 24 : 7, cf. 4), ne désignait pas l'ensemble des lois qui précèdent dans le texte actuel (c. 20-23), mais seulement celles qui précédaient dans le document auquel ce passage appartient, c.-à-d. le Dodécalogue (20 : 23-26 ; 23 : 10-12, 14-19).» — Quant à Westphal (p. 293-309), il distingue dans le texte actuel 4 formes du Décalogue : 1° Le « Décalogue moral » de Ex. 20 : 1-17, relevant du 2d Elohiste; 2° le « Décalogue rituel » de Ex. 34 : 14-26, provenant d'« un récit indépendant; » 3° le Décalogue de la version jéhoviste, extrait du Livre de l'Alliance (Ex. 20 : 23; 23 : 24-26 ; 22 : 10, 11 ; 23 : 12; 21 : 17, 12; 22 : 16, 19; 21 : 16; 23 : 1; 22 : 9), le Livre de l'Alliance n'étant lui-même « qu'une version plus complète et plus embrouillée de la législation sinaïtique, » dont les deux premiers Décalogues présentent chacun une face; 4° le Décalogue qui provient du document du 1er Elohiste et que Westphal croit pouvoir extraire de Lév. 19.

Si l'on compare à Ex. 20 soit chacun des 3 autres décalogues indiqués par Westphal, soit le dodécalogue de Bruston, comment n'être pas frappé de la supériorité de Ex. 20 pour le fond et la forme ? N'y reconnaît-on pas le sceau même du Dieu d'Abraham et de Moïse ? Nous serions tenté de répéter ici ce que dit Delitzsch, après avoir exposé les opinions de la nouvelle école négative sur le Décalogue : *Ich sehe in allen diesen Ansichten den Niederschlag einer masslosen Skepsis* (*Zeitschr.* 1882, p. 286). Pour nous, de même qu'on l'admet généralement, l'inscription des 2 Tables était différente du Livre de l'Alliance, bien qu'en harmonie avec lui ; de plus, elle renfermait, non un dodécalogue, mais le Décalogue, et celui-ci est présenté dans le texte biblique actuel sous deux formes un peu différentes : celle de Ex. 20 et celle de Deut. 5. Bruston lui-même a très bien montré que la 2de supposait la 1re et y renvoyait (*Revue théol.*, 1882, p. 103-108.)

En outre, les considérants, si l'on nous permet ici cette expression, nous paraissent vraiment dignes et de la haute parole d'introduction (v. 2) et des prescriptions elles-mêmes. L'ensemble fait bien l'impression d'un tout fortement lié et comme sorti d'un seul jet. C'est un monolithe, c'est un obélisque de granit dont les formes et les inscriptions défient les siècles.

Les considérants se rattachent seulement aux Commandements de la 1re Table et au 5me, qui relie si bien la 2de à la 1re. Rien n'égale le sinaïtique caractère de la déclaration qui pour nous se rapporte aux deux 1ers Commandements : *Car moi, l'Eternel ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la 3e et à la 4e génération de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à la millième génération à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.* Quelle harmonie entre ces paroles et l'importance que devait avoir pour les Israélites le culte du vrai Dieu, unique et spirituel ! Et comme elles réfléchissent la redoutable sainteté, au fond toute pénétrée de miséricorde et d'amour, qui venait de se révéler si énergiquement à Israël ! (Cp. Ex. XXXIII, 17-34.) — Le 3e Commandement est suivi des simples mots : « car l'Eternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain ». — Dans le 4e, l'ordre d'observer le sabbat est accompagné, fort à propos, du rappel de son antique origine. — Dans le 5e, la promesse conditionnelle ajoutée à la prescription fait allusion à cette terre de Canaan, dont la possession promise depuis des siècles à la postérité d'Abraham, allait enfin lui être accordée.

Il est certain que si, comme nous le pensons, Ex. XX renferme le vrai texte du Décalogue donné par Jéhovah, l'enseignement de la Genèse sur la création en 6 jours, le repos de l'Eternel au 7e, l'institution primitive de la semaine et du sabbat, est hautement confirmé. Ajoutons toutefois que cette sanction ne se rapporte pas directement au texte génésiaque lui-même, mais à l'antique tradition qui y fut saintement déposée. Cette distinction doit être faite, non seulement pour Ex. XX, 11 et XXXI, 17, mais encore pour d'autres fragments bi-

bliques également d'une haute antiquité, à savoir Deut. IV, 32, 16-18 et Ps. VIII, 6, 7, psaume reconnu comme davidique, même par Hitzig[1]. Ce qui indique l'indépendance de Ex. XX, 11, et XXXI, 17 à l'égard de Gen. II, 2, 3, c'est que dans ces trois passages le repos de Dieu est exprimé par des mots différents[2]. En outre, l'univers est représenté dans Ex. XX, 11 comme déjà v. 4 et aussi Deut. IV, 17, 18, par la triade des cieux, de la terre, de la mer et de leur contenu, ou tout simplement des cieux, de la terre et de la mer, désignation assez rare dans l'Ancien Testament, mais qui passe pour très ancienne, tandis que dans Ex. XXXI, 17, comme dans Gen. II, 4, 5, il est parlé de la dualité des cieux et de la terre, ou l'inverse, désignation plus ordinaire, et dans Gen. II, 1 des cieux, de la terre et de toute leur armée[3].

Aux quelques indications critiques disséminées dans ce qui précède, il convient d'ajouter au moins les suivantes. On verra que les opinions des spécialistes sont encore fort divergentes, mais qu'on peut entrevoir de nouvelles bases scientifiques favorables à la profonde vérité de la foi traditionnelle.

Les critiques actuels sont généralement d'accord pour reconnaître dans l'Hexateuque les vestiges de trois grands documents : 1° celui dit Elohiste ou 1er Elohiste, longtemps appelé l'Ecrit fondamental, qui peut être désigné comme le document sacerdotal ou lévitique et que l'école Reuss-Wellhausen rattache à une époque très tardive ; 2° le document Jéhoviste ou

[1] De même Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 448; 1882, p. 293.

[2] Dans Gen. 2 il y a v. 2, וַיִּשְׁבֹּת et, v. 3, שָׁבַת, de שָׁבַת, cesser, se reposer; dans Ex. 20: 11, וַיָּנַח, de נוּחַ, respirer, reprendre haleine, se reposer; et dans Ex. 31 : 17 שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ. *Naphash* a le même sens que *Nouach*. Ces deux verbes paraîtraient même plus anciens que le premier. à cause de leur caractère figuré si prononcé.

[3] Dillmann, *Genesis*, p. 17. — Ewald, *Gesch. des V. Isr.*[3], II, p. 128; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 216. — Delitzsch avait fait finement ressortir ces différences (*Zeitschr.*, 1882, p. 292, etc.), et Dillmann, dans son Comment sur le Deut., paru en 1886, dit, à 5 : 15 et en citant Delitzsch, qu' « en regard de la division tripartite du monde et de l'emploi de *nouach* Ex. 20 : 11, il faut considérer que la 1re partie de ce v. n'a point été formulée d'après A » (ou le document élohiste), c.-à-d. d'après Gen. 1-2 : 3.

prophétique; 3° celui dit 2d Elohiste ou théocratique, entrevu d'abord par Ilgen, puis fortement constaté par Hupfeld[1]. Nous désignerons, pour abréger et avec Dillmann, le 1er par A, le 2d par C et le 3e par B.

Auquel des trois documents appartenait le texte du Décalogue Ex. XX, tout au moins en substance? Ewald répondait: au document élohiste, qu'il appelait le Livre des origines; et Renan a reproduit récemment cette opinion, qui même joue un grand rôle dans sa conception de l'histoire religieuse d'Israël[2]. — La plupart des autres critiques, par contre, mettent en avant le document B: Delitzsch et Wellhausen, Dillmann et Bruston, récemment Westphal[3]. — Observons aussi qu'on signale un rapport si intime entre B et C qu'ils représenteraient également le jéhovisme ou prophétisme, et constitueraient en conséquence le document jéhoviste dans le sens large du mot[4].

Maintenant, pour donner quelque idée de l'importance du document B, indiquons brièvement d'abord comment il est considéré par Dillmann. Son signe le plus caractéristique est l'emploi persistant du mot Elohim pour désigner Dieu, même après Ex. III, 13-18. L'auteur appartenait au royaume des dix tribus; il était antérieur aux prophètes Amos et Osée, sans pouvoir être facilement placé avant la moitié du huitième siècle. B a été connu de l'auteur de C, qui a eu à sa disposition les sources utilisées par B et peut-être encore d'autres sources écrites. Dillmann appelle ailleurs B le plus ancien écrit biblique qui nous ait été conservé[5], et il dit dans la préface de son Commentaire sur Ex. Lev. (p. VI): « B et S (il désigne ainsi un

[1] Voir Westphal, p. 125-141, 204-216; Delitzsch, *Genesis*[4], p. 34...

[2] *Gesch. des V. Isr.*[3], II, p. 229; *Alterth.*[3], p. 138. — *Revue des Deux Mondes*, mars 1886, p. 258; *Hist. du peuple d'Isr.*, II, 1889, p. 377, 397.

[3] Pour Delitzsch, *Zeitsch.*, 1880, p. 338 (d'après Strack, art. *Pentat.*, p. 445). — Pour Wellhausen, *Proleg. zur Gesch. Isr.*[3], 1886, p. 410; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 219. — Pour Dillmann, *Numer.*, p. 616. Cp. *Ex. Lev.*, p. 200. — Pour Bruston, *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 339, 368. — Pour Westphal, p. 293.

[4] Dillmann, *Numer.*, p. 615, 633; Wellhausen, *Proleg.*, p. 6, etc.

[5] *Numer.*, p. 615-633; 655.

recueil de lois données sur le Sinaï, recueil sur lequel nous aurons à revenir et que nous appellerons le *Livre de sainteté*) renferment les lois les plus anciennes, des lois très anciennes (*älteste und sehr alte Gesetze*). A, C et D (l'auteur du Deutéronome) y ont puisé: C et D littéralement, A plus librement. » — Renan aussi, considère B comme un document très ancien, il l'appelle le Livre des légendes du Nord et estime qu'il a été rédigé, de même que le *Livre dés guerres de l'Eternel* ou le *Jaschar*, vers 900 avant Jésus-Christ[1]. — Selon Knobel, dans sa *Genesis* de 1880, le *Jaschar*, « c'est-à-dire le Livre du droit, » serait différent du *Livre des guerres de l'Eternel* et, « dans ce qu'il a de vraiment homogêne, » correspondrait au 2d Elohiste. — Pour Ewald, le 2d Elohiste est ce qu'il appelle « le 3e Narrateur » ou « le Livre des alliances, » et il a été rédigé au temps de Samson. — L'école Reuss-Wellhausen croit que C est plus ancien que B et a été employé pour lui, non l'inverse. Elle n'en attribue pas moins une assez haute antiquité à B. Pour Kuenen, en particulier, C date des environs de l'an 800 et B, de l'an 750[2].

Mais l'antiquité de B n'est pas seule à nous intéresser ici. C'est par le moyen de ce document que nous est aussi parvenu le *Livre de l'Alliance* (Ex. XX, 22-XXIII), où, selon Dillmann, on reconnaît des traces de sources écrites plus anciennes que B. Ce qui est vrai du Livre de l'Alliance, doit l'être plus encore du Décalogue, dont l'importance est unique, et Dillmann ne manque pas de le faire ressortir[3].

Delitzsch, dans son étude sur le Décalogue, n'insiste point sur ce que Ex. XX, 2-17 paraît provenir de B ; mais, avec sa compétence exceptionnelle comme hébraïsant, il présente des considérations générales du plus haut intérêt sur le style et le point de vue de ce texte. Ce sont ceux des documents jéhovistes et du Deutéronome, et ils n'ont rien de spécialement élo-

[1] Nomb. 21 : 14 ; Jos. 10 : 13 ; — 2 Sam. 1 : 18. — *Revue des Deux Mondes*, 1886, p. 27, 244, 264.

[2] Westphal, p. 219; — 217, 193. Ewald, *Gesch. des V. Isr.*², 1, p. 91. — Dillmann, *Numer.*, p. 630-633.

[3] *Ex. Lev.*, p. 320, — 201.

histe. Ils présentent le reflet le plus immédiat de l'individualité de Moïse, et le texte des paroles de l'Eternel entendues au pied du Sinaï devait être en harmonie intime avec la langue du grand législateur, humble serviteur et ami de l'Eternel. On rencontre le même point de vue, non seulement dans le Décalogue, mais aussi dans d'autres documents liturgiques ou législatifs très anciens conservés dans le Pentateuque, tels que la bénédiction sacerdotale (qui devait avoir un retentissement si prolongé jusque dans le culte de l'Eglise chrétienne), le signal du départ de l'Arche, les fragments du Livre de sainteté. L'empreinte jéhoviste apparaît aussi dans le Deutéronome, même renforcée ; et cela s'explique, dès que l'on admet que l'individualité de l'auteur, formée sous la haute influence de son modèle, en avait ainsi accentué et développé le type [1].

On sait qu'à la fin du 2d Commandement selon Ex. XX, il est parlé de *ceux qui aiment Dieu et gardent ses commandements*. Wellhausen voit ici, dans l'expression d'aimer Dieu, une trace de l'influence exercée sur Ex. XX, 2-17 par le Deutéronome. Dillmann combat cette opinion en disant d'abord que Ex. XX, 6 est déjà commenté dans Deut. VII, 9 ; puis, que l'expression d'aimer Dieu, dans ce 1er v., est appelée par celle de haïr, qui contraste avec elle et la précède dans le v. 5. — Selon Delitzsch, non seulement ce n'est pas du Deutéronome que sont venues dans le Décalogue l'expression et la pensée de l'amour de Dieu, mais, tout au contraire, c'est le Décalogue donc l'action se fait sentir dans le Deutéronome. Si l'expression d'aimer Dieu ne se lit dans le Pentateuque que dans Ex. XX, 6 et le Deutéronome, où elle joue un si grand rôle [2], c'est que le commandement de l'amour de Dieu, qui devait devenir si nettement dans le Nou-

[1] *Zeitsch.*, 1882, p. 181-297. — Nomb. 6 : 22-27. Voir *Zeitsch.*, 1882, p. 115. — Nomb. 10 : 33-36. Voir *Zeitsch.*, 1882, p. 234. — *Ibid.* p. 623. Selon Delitzsch, la langue législative jéhoviste et deutéronomique se répercute dans le *Livre de sainteté*, et la langue élohiste s'y prépare. Il dit ailleurs (p. 117) : « La langue élohiste de la Thora est pour nous la langue sacerdotale, qui, écrite par des mains différentes et à différentes époques, remonte jusqu'aux temps mosaïques. » — *Zeitsch.*, 1880, p. 504; 1882, p. 115.

[2] Deut. 6 : 5 ; 10 : 12; 11 : 1, 22; 13 : 3 ; 19 : 9; 30 : 6, 16, sans compter 5 : 10, où se retrouve exactement le texte même de Ex. 20 : 6.

veau Testament le *premier et le grand commandement* (Mat. XXII, 38), apparut d'abord dans le Décalogue, ressemble ainsi déjà dans l'Exode à une source et devient un fleuve dans le Deutéronome. On retrouve ici une analogie que Delitzsch a plus d'une fois signalée[1] entre, d'une part, le rapport de l'Exode, du Lévitique et des Nombres avec le Deutéronome, et, de l'autre, le rapport des trois premiers Evangiles avec celui de Jean. — En outre, si l'on considère, non plus les livres mêmes du Pentateuque, mais l'histoire qu'ils racontent : la promulgation du Décalogue au Sinaï et les derniers discours de Moïse à son peuple, on reconnaîtra qu'il était naturel que la parole du grand serviteur, au bout de sa longue carrière, fût comme tout imprégnée de haute et mâle tendresse et insistât en premier lieu sur le devoir de l'amour de Dieu[2].

[1] *Zeitsch.*, 1882, p. 295. — 1880, p. 449, 508, 620, etc.

[2] Selon Reuss (*L'hist. s. et la Loi*, p. 66), deux « faits incontestables » s'opposent à l'opinion traditionnelle sur l'authenticité du texte du Décalogue selon Ex. 20. L'un est la différence entre ce texte et celui de Deut. 5, et nous en avons suffisamment parlé. L'autre réclame à son tour notre examen, au moins en note. Reuss le formule ainsi : « Le texte, qui, selon l'opinion universellement admise, se serait trouvé gravé sur les deux Tables, est celui qu'on lit Ex. 20 : 2-17... Ce texte se compose de 620 lettres. Avec l'écriture carrée actuelle, ce texte, en ne tenant aucun compte des marges et des interlignes (la séparation des mots n'était pas d'usage), aurait demandé $1^{m2}5$ de superficie, même en ne calculant pour chaque lettre que l'espace minime de 25 cm^2. En prenant en considération la forme des lettres antiques, cet espace est absolument insuffisant. Qu'on évalue maintenant le poids de ces tables et qu'on le mette en regard de la hauteur du Sinaï et des forces d'un octogénaire. »

La réfutation faite par Delitzsch de cette objection nous semble très forte. « Ces remarques, dit-il (*Zeitsch.*, 1882, p. 296...), reposent sur une fausse supposition. Des tables destinées à être exposées au public et vues de loin peuvent demander des lettres de 25 cm^2, et encore ce serait trop. Mais les Tables de l'Alliance ne devaient pas étaler le Décalogue : elles devaient en garder le document ».

Delitzsch observe en second lieu que les deux Tables devaient, d'après Ex. 32 : 15, être écrites des deux côtés et qu'ainsi la superficie requise doit être réduite de moitié. Comme, de plus, il est probable que chaque table n'était point un carré parfait, mais un carré long, la superficie nécessaire pour chacune des deux faces aurait pu, même dans le cas où

§ 2. Autres lois sabbatiques directes.

A partir du Décalogue (Ex. XX) on trouve disséminées dans le Pentateuque plusieurs autres lois sabbatiques directes, mais ne faisant qu'expliquer, préciser et compléter le 4e Commande-

chaque lettre aurait eu 25 cm². n'être que de $^3/_4$ de m², avec une longueur de 1 m. et une largeur de $^3/_4$ de m.

Delitzsch, pour faire ressortir tout ce qu'il y a d'exorbitant à réclamer 25 cm² pour chaque lettre, décrit ensuite 4 antiques monuments sémitiques qui peuvent être rappro hés des deux Tables: 1° La table des sacrifices qui a été trouvée à Marseille et qui forme un trapèze long de 69 cm. et large de 35 : sa surface qui n'a que $^1/_3$ de m², compte plus de 800 lettres, dont chacune n'a qu'un peu plus de 1 cm²; et encore les syllabes sont-elles assez distantes les unes des autres (Cp. *Encyl. des sc. rel.*, VI, p. 759, 768); — 2° L'inscription de Siloé, dont le rectangle a 70 cm. de long, 35 de large, et qui a contenu primitivement en 6 lignes 210-220 syllabes (Cp. *Encycl. des sc. rel.*, VI, p. 770); — et enfin deux monuments assyriens qui méritent surtout notre attention.

Le premier a été trouvé dans un temple d'Assournazirpal, découvert par Rassam à l'est de Mossoul, et décrit dans l'ouvrage de Mürdter: *Kurzgefasste Geschichte Babyloniens u. Assyriens* (mit Vorwort und Beigaben von Fried. Delitzsch, Stuttgart, 1882, p. 271). Assournazirpal régnait à Ninive dans la 1re moitié du 9e siècle (Archinard, *Israël et ses voisins asiatiques*, 1890, p. 141, 325). « Sur un carré pavé (gepflasterten), dit Delitzsch, s'élevait un autel, au haut duquel conduisaient 5 degrés, et près de là était un coffre de marbre avec un pesant couvercle. Dans le coffre se trouvaient 2 tables d'albâtre avec des inscriptions identiques, tandis qu'une 3e table, avec la même inscription, était en haut sur l'autel. La découverte de ces tables fit la plus vive impression à Mossoul et dans tous les environs. Avec la rapidité de l'éclair se répandit le bruit qu'on avait trouvé les Tables de la loi de Moïse, et la violente excitation qui s'empara de la population rendit même assez difficile la tâche de Rassam. Les tables d'albâtre, comme me l'apprend Fréd. Delitzsch, qui a pris lui-même les mesures sur l'original, sont larges de 22 cm., longues de 32. Elles sont écrites des deux côtés et renferment en tout 49 lignes écrites, en gros 570 signes. — Fréd. Delitzsch m'a aussi communiqué la description d'une autre inscription assyrienne, et voici ses propres paroles: « La table de pierre du Roi Ramman-Nirar, trouvée à Kileh Schergat (ou Kalah Shergat) et publiée IV R. 44, 45, se distingue particulièrement par la beauté et la grandeur de ses caractères cunéiformes. Elle peut avoir (je donne ces mesures de souvenir) 30 cm. de largeur, 52 de longueur, 5 d'épaisseur; elle est assez lourde, mais peut être portée. Les

ment. Nous examinerons leurs données au triple point de vue du repos du sabbat, de son caractère religieux, de la bénédiction qu'il renferme. Mais auparavant passons en revue ces lois elles-mêmes, pour constater les occasions dans lesquelles elles furent prononcées, leurs contextes respectifs dans nos saints Livres, les vénérables documents dont la plupart furent extraites.

signes écrits ont à peu près 1 cm. de haut; plusieurs, jusqu'à 2 ½ cm. de large. Encore ici les deux côtés sont écrits. Le côté de devant renferme 36 lignes; le côté de derrière, 44. Si l'on compte les signes écrits, c.-à-d. non les traits en forme de clou ou de coin, mais les signes des syllabes, composés souvent d'un grand nombre de traits, on trouve à peu près 360 signes écrits sur la face antérieure, environ 500 sur l'autre, en tout 860. » — Ramman-Nirar régna de 810 à 781. (Archinard, p. 166.)

« Ce sont surtout les tables d'albâtre, continue Franz Delitzsch, qui me paraissent avoir de l'analogie avec les Tables de l'Alliance. Le récit biblique ne désigne que d'une manière générale, comme pierre (אֶבֶן), la matière qui portait l'écriture, et il ne donne aucune indication de mesure... L'écriture a été gravée (חָרוּת, Ex. 32: 16) non avec le ciseau (*Meissel*), mais avec le burin, le poinçon (*Grabstichel*, עֵט. Job 19 : 24); la gravure était peu profonde, comme elle est pour la pierre de Mésa et pour les tables de bronze de l'antiquité classique. Les 2 tables n'étaient point des blocs de pierre, à en juger par leur nom (לוּחוֹת), qui implique qu'elles n'étaient pas très épaisses (voir Riehm, *Handw.*, p. 208[a]). »

לוּחַ vient du verbe לוּחַ, mot hébreu inusité et de la même famille que λευκός, *luc-eo*, *leuchten*. Il signifie en arabe briller et de là être poli, lisse (Gesen.).

L'inscription de Mésa (Moab) est indiquée par Schrader et Ph. Berger comme la plus ancienne inscription d'alphabet sémitique qui ait été trouvée (*Handw.*, p. 986; *Encycl. des sc. rel.*, VI, p. 770). Elle remonte à près de 900 ans av. J.-C. (*Leçon d'ouverture* de Ph. Berger, Paris, 1890, p. 33. *Encycl. des sc. rel.*, IX, p. 256). — Ph. Berger a réfuté brièvement l'opinion de Reuss sur la prétendue impossibilité des deux Tables descendues par Moïse, en ces mots: « On croyait alors que ces premiers caractères devaient être extrêmement grands. La découverte de la stèle de Mésa a modifié nos idées sur ce point. Savez-vous quelle place occuperait le Décalogue en caractères de la dimension de la stèle de Mésa ? Il tiendrait sur deux tablettes de 0,^{m}50 de haut sur 0,^{m}35 de large, c.-à-d. à peu près des dimensions que les grands peintres de la Renaissance, guidés par le sentiment des proportions, ont données aux tables de la Loi. L'argument n'était donc pas bon. » (*Leçon d'ouvert.*, p. 35.)

A. Les lois elles-mêmes.

Elles se trouvent Ex. XXIII, 12; XXXI, 12-17; XXXIV, 21; XXXV, 1-3; Lév. XIX, 3, 30; XXIII, 3, 38; XXVI, 2; Nomb. XV, 32-36; XXVIII, 9, 10. Nous ne reparlerons guère du seul passage du Deut. (V, 12-15) qui ait trait au sabbat.

Ex. XXIII, 12 fait partie du *Livre de l'Alliance*, c'est-à-dire des premières lois données par l'Eternel après le Décalogue et par le moyen de Moïse, mais avant le solennel sacrifice de l'Alliance (Ex. XXIV, 3-11). « Avant de répandre sur le peuple le sang d'un des deux bassins, est-il dit v. 7, *Moïse prit le livre de l'alliance et le lut en présence du peuple. Ils dirent : Nous ferons tout ce que l'Eternel a dit.* » — D'après les v. 3, 4, Moïse avait fait une première communication des paroles qu'il avait entendues sur la montagne, puis les avait écrites.

Le Livre de l'Alliance devait donc s'étendre de Ex. XX, 22 à la fin du c. XXIII. Il ne comprenait pas proprement le Décalogue, que le peuple avait ouï de la voix même de Jéhovah et que Jéhovah s'était réservé d'écrire sur des tables de pierre. Mais l'Alliance n'en impliquait pas moins l'obéissance au Décalogue, qui pouvait même être appelé *les paroles de l'Alliance* (Ex. XXXIV, 28). N'avait-il pas, d'ailleurs, la plus intime connexité avec les instructions données à Moïse sur le Sinaï, peu après l'éclatante promulgation? N'était-il pas en quelque sorte leur constante préoccupation, leur thème fondamental, leur racine et leur centre? Conf. Dillmann *Ex. Lev.* p. 256.

L'importance du Livre de l'Alliance ressort bien des lignes suivantes: « Le Décalogue (Ex. XX) que tous les narrateurs font remonter à Moïse et qu'ils mettent aussi, comme parole immédiate de Dieu, au-dessus de toutes les autres lois, et le Livre de l'Alliance prouvent déjà que de bonne heure il y eut en circulation des lois rangées par groupes de 5 ou de 10. Il n'y a aucune raison de se refuser, avec Wellhausen et Kuenen, à les placer avant le 8e ou le 7e siècle, puisque l'affirmation de Kuenen que la littérature israélite n'aurait commencé qu'avec

le 8e siècle, est contredite par de nombreux restes d'écrits plus anciens et par des données comme celles de Nomb. XXI, 4; 2 Sam. I, 17; 1 Rois XI, 41, etc.[1]. Les raisons alléguées dans mon commentaire sur l'Exode (p. 220), de même que le témoi-

[1] Ed. Naville, rendant compte dans la *Biblioth. univers.* de mars 1890, d'une « découverte archéologique qu'on peut appeler l'une des plus importantes de notre siècle, » à savoir la trouvaille, vers la fin de 1887, des tablettes cunéiformes de Tell-el-Amarna, s'exprime ainsi, p. 605 : « Un fait demeure établi, c'est qu'on écrivait le babylonien dans les villes du pays de Canaan deux siècles avant l'établissement des Israélites. Ce n'était donc pas une contrée tout à fait illettrée, bien au contraire. Je ne puis que mentionner ici l'importance capitale de ce fait pour la critique de l'Ancien Testament, quelle que soit la tendance avec laquelle on l'aborde. Il est évident que l'idée, fort à la mode aujourd'hui, que les écrits des Hébreux ne peuvent pas remonter à une haute antiquité, parce que, pratiquement, l'écriture était chose inconnue en Judée avant l'âge de David, il est évident, dis-je, que cette idée a reçu un rude coup. En revanche, il est clair aussi que l'influence de Babylone sur le pays de Canaan, la diffusion de l'écriture et des traditions babyloniennes en Palestine, remontent beaucoup plus haut qu'on ne pensait, au delà même de la naissance des Israélites comme peuple. » — Le *Journal de Genève* du 7 août 1888, parlant déjà de cette découverte d'après un article de Sayce, disait : « Nous sommes sûrs désormais, non seulement que le peuple de Canaan savait lire et écrire avant la conquête israélite, mais qu'il écrivait sur brique. Les « scribes » mentionnés au livre des Juges dans la chanson de Déborah, sont devenus une réalité historique. » — Ces derniers mots doivent faire allusion à Jug. 5 : 14, où la Version de Lausanne avait déjà bravement traduit : *De Makir sont descendus ceux qui commandent, et de Zabulon, ceux qui portent le bâton de l'écrivain* (סֹפֵר מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט). — « Les résultats auxquels nous conduit l'étude des inscriptions, a dit Ph. Berger (*Leçons d'ouvert.* p. 44), semblent suivre une marche inverse de ceux auxquels aboutit la critique pure (pour nous, l'hypercritique). A mesure que la critique rajeunit les textes, les inscriptions tendent à en relever la valeur historique et à en rehausser l'antiquité. On a dit que les Juifs n'ont pu avoir connaissance des cosmogonies chaldéennes qu'à l'époque de la captivité, et voici que plusieurs centaines de tablettes cunéiformes viennent d'être trouvées à Tell-el-Amarna en Egypte. S'il faut en croire M. Oppert, dont la compétence est si grande en ces matières, elles prouveraient que l'assyrien était écrit et parlé sur la côte de Syrie et jusqu'en Palestine 1700 ans avant notre ère. » A. Sabatier a cité ces mêmes paroles, en se les appropriant, comme conclusion d'un article sur *La modernité des prophètes*, par E. Havet (*Journ. de Genève*, 29 mars 1891).

gnage du Deutéronome, font penser beaucoup plus aux premiers siècles de la possession du pays, pour le plus tard aux temps de Samuel, bien que la rédaction porte des traces d'une époque plus récente (par exemple Ex. XXIII, 31). Tout l'essor que prit le peuple à partir de Saül et de David, suppose que la loi de Jéhovah avait déjà exercé une action éducative. » (Dillmann, *Numer.* p. 644.) —

« Tout le morceau Ex. XX, 22-XXIII, 33, dit le même théologien à la page du Commentaire sur l'Exode qui vient d'être indiquée, peut se diviser en 2 sections: *a*) Prescriptions XX, 22-XXIII, 19; *b*) Promesses XXIII, 20... Les prescriptions, rédigées avec concision et extrêmement variées de contenu, forment proprement tout un recueil de lois, dont la plupart sont du domaine légal et éthico-religieux, tandis que d'autres, relativement courtes et auxquelles nulle prééminence n'est attribuée, sont cérémoniales... Du reste, ce code a été rédigé pour le peuple, et c'est aussi pour cette raison que les diverses prescriptions ont été très brièvement formulées[1]. » —

Ex. XXXI, 12-17 renferme un dernier message donné par l'Eternel après les instructions relatives au Tabernacle et aux vêtements sacerdotaux (XXV-XXXI, 11), et avant la remise des Tables du Témoignage (XXXI, 18). C'est en descendant de la montagne que Moïse aperçut le veau d'or. — Dillmann rapporte que selon l'opinion ordinaire des théologiens juifs ou chrétiens, cette prescription sabbatique aurait été ajoutée afin que les Israélites observassent le sabbat pendant la construction du Tabernacle; mais il ne voit dans le texte aucune trace de ce but spécial, il remarque que l'enseignement sur le sabbat comme signe de l'Alliance, qui est joint à la prescription, ne se retrouve pas ailleurs dans le Pentateuque, et il en conclut que c'est à cause de l'importance intrinsèque du passage qu'il

[1] Selon Dillmann, « le rédacteur du Pentat. a fait dans le Livre de l'Alliance, non seulement des abréviations, mais encore parfois des additions, en tout cas 23: 15, comme cela est manifeste, et 23 : 13, aussi dans 22 : 20-23 et peut-être 24 *b* et 30. On ne peut pas, non plus, admettre qu'originairement la même phrase revînt 2 fois (23 : 9 : 22 : 20). Dans les promesses, 23 : 3 *b*-33 est sûrement une addition, de même que quelques parties des v. 23-25. »

a été placé à la fin d'une série d'instructions données sur le Sinaï. Toutefois la traduction que donne Dillmann des 1ers mots du message que Moïse devait transmettre[1], traduction pleinement autorisée, sans être nécessaire, nous paraît appuyer elle-même l'opinion commune, qu'il faudrait peut-être associer à la considération émise par le professeur de Berlin. —

Ex. XXXIV, 21 figure dans une nouvelle série de lois données à Moïse sur le Sinaï (v. 10-26). Elles le furent après le renouvellement de l'Alliance et ont beaucoup de rapport avec celles du Livre de l'Alliance, tout en étant moins nombreuses et en se rapportant au culte. D'après le v. 27, l'Eternel dit à Moïse : « Ecris ces paroles, car c'est conformément à ces paroles que je traite alliance avec toi et avec Israël. » Cette série de lois, appelée d'ordinaire la loi des secondes Tables, a été aussi nommée la *Loi du renouvellement de l'Alliance*[2] et pourrait être encore désignée comme le *Second livre de l'Alliance.* —

De même que les instructions sur le Tabernacle et les vêtements sacerdotaux avaient été terminées par le rappel de la loi sabbatique, Moïse, avant de communiquer au peuple ces instructions, débute par lui rappeler cette loi (Ex. XXXV, 1-3). Les deux places opposées qui lui sont ainsi successivement données, peuvent s'expliquer également par son importance et son actualité. « Que la loi doive être aussi observée pendant la construction du Tabernacle, dit Dillmann, cela se comprend de soi-même, mais ce n'est pas là le motif de la place qui lui est ici donnée : le v. 3 montre que la portée de la loi est générale et que celle-ci est donnée pour le temps de l'établissement en Canaan. » —

Les livres dits de l'Exode, du Lévitique et des Nombres sont étroitement liés et présentent en gros un ordre fort remarquable, comme le montre l'analyse du théologien que nous

[1] « Cependant (jedoch) vous devez garder mes sabbats. » Nous traduisons avec Segond : *Vous ne manquerez pas d'observer mes sabbats.* La conjonction *ak*, d'après Gesenius, peut signifier : certainement, seulement, cependant.

[2] Lotz, *Quæstiones*, p. 82.

sommes heureux de pouvoir citer aussi souvent. Il range Ex. XXXV—Nomb. X, 10 sous ce seul titre : Etablissement des institutions de la communauté en Sinaï, et divise cet ensemble en 6 sections : 1° Construction du Tabernacle et confection des vêtements sacerdotaux, Ex. XXXV-XL ; 2° Loi sur les sacrifices, Lév. I-VII ; 3° Installation du sacerdoce, VIII-X ; 4° Lois sur la pureté et le Jour des expiations, XI-XVI ; 5° Autres lois, XVII-XXVII ; 6° Ordre du camp et distribution des Lévites, autres lois et préparatifs pour le départ du Sinaï, Nomb. I—X, 10.

La 5me de ces sections, qui nous intéresse spécialement, compte 6 parties : *A*) Prescriptions sur l'immolation des animaux, le lieu des sacrifices, la manipulation du sang, Lév. XVII ; *B*) Lois de sainteté, XVIII-XX ; *C*) Prescriptions sur les prêtres, les offrandes, les sacrifices, XXI-XXII ; *D*) Loi sur les fêtes, XXIII ; *E*) Divers, XXIV ; *F*) Les années saintes, exhortation finale, XXV-XXVI ; *G*) Vœux, interdits, dîmes, XXVII.

La partie *B* embrasse elle-même 3 chap. du Lévit., constituant autant d'articles : chap. XVIII, lois sur le mariage et la chasteté ; c. XIX, lois sur la vie religieuse, morale et civile ; c. XX, pénalités et exhortation.

Le c. XIX vise à deux reprises le sabbat. Après une introduction historique : *L'Eternel parla à Moïse et dit : Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël*, viennent, d'abord, une exhortation générale formulant un des plus grands principes de l'Alliance mosaïque (v. 2) : *Soyez saints, car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu*, puis toute une série de prescriptions à la 2de personne du singulier ou du pluriel, fort diverses de nature, mais toutes reliées au grand principe et justement comparées au Livre de l'Alliance. — La 1re de ces prescriptions, concernant en partie le sabbat, est ainsi conçue (v. 3) : *Chacun de vous respectera sa mère et son père, et observera mes sabbats. Je suis l'Eternel votre Dieu.* — Dillmann croit pouvoir diviser toutes ces prescriptions en 2 séries, l'une allant du v. 2 *b* (ou 3) au v. 29 ; l'autre, du v. 30 au v. 36 (ou 37), même discerner un parallélisme entre chaque série et le Décalogue (v. 3-10, 11-18 ; 30-32, 33-36). Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'ordre d'observer le sabbat revient

v. 30, en ces mots : *Vous observerez mes sabbats et vous révérerez mon sanctuaire. Je suis l'Eternel.* —

La partie de beaucoup la plus considérable de Lév. XXIII, se rapporte aux fêtes *à sainte convocation*, sur lesquelles nous reviendrons. Le sabbat est nommé en 1re ligne, v. 3. Il en est de nouveau question vers. 37, 38, où le sabbat est distingué des autres fêtes mentionnées et fait l'objet d'une exhortation particulière. —

Lév. XXVI, 2 est identique à XIX, 30, mais le nouveau contexte est très significatif. Après qu'il a été parlé c. XXV des années saintes (année sabbatique et jubilé), XXVI, 1, 2 renferme trois des prescriptions les plus fondamentales de la Loi (point d'idolâtrie ; respect des sabbats et du Sanctuaire) ; puis vient dans le reste du chapitre l'énumération des bénédictions ou des malédictions qui seront le partage d'Israël suivant sa conduite, énumération dont la portée générale ressort du dernier v. du chapitre : *Tels sont les statuts, les ordonnances et les lois que l'Eternel établit entre lui et les enfants d'Israël sur la montagne du Sinaï par Moïse.* —

Le livre des Nombres ne renferme que deux passages sabbatiques : XV, 32-36, XXVIII, 9, 10. Dans le 1er, qui se rattache à la marche des Israélites du Sinaï au désert de Paran (X, 11-XXII, 1), il est dit : *Comme les enfants d'Israël étaient dans le désert, on trouva un homme qui ramassait du bois le jour du sabbat. Ceux qui l'avaient trouvé... l'amenèrent à Moïse, Aaron et toute l'assemblée. On le mit sous garde*[1], *car ce qu'on devait lui faire n'avait pas été déclaré. L'Eternel dit à Moïse : Cet homme sera puni de mort ; toute l'assemblée le lapidera hors du camp. Toute l'assemblée le fit sortir du camp et le lapida.* Dillmann suppose que cet épisode a été placé ici comme exemple de la désobéissance « à main levée, » dont il est parlé v. 30, 31. — Mais comment ne savait-on pas la peine méritée par ce coupable ? N'avait-il pas été déjà révélé que c'était la mort (Ex. XXXI, 15 ; XXXV, 2) ? On pouvait ignorer le genre de mort, ignorer en particulier si le peuple

[1] Segond : en prison. Nous avons traduit comme la Version de Lausanne, Bunsen, Dillmann (in Gewahrsam).

devait sévir lui-même ou s'en remettre à l'Eternel. En fait, ici seulement la lapidation est stipulée comme peine de la violation du sabbat. — Nomb. XXVIII, 9, 10 est relié au séjour d'Israël en Moab (XXII, 2—XXXVI, 13) et se trouve dans un chap. qui ne traite que des temps fixés pour les sacrifices. Aussi indiquet-il le sacrifice, l'offrande et la libation pour le sabbat. —

Si, parmi les passages passés en revue, Ex. XXIII, 12 appartient au livre de l'Alliance, plusieurs paraissent provenir en tout ou partie d'un autre document presque de même importance et que de récents travaux ont mis de plus en plus en lumière. On l'appelle tantôt le Livre de sainteté ou la Loi de sainteté, tantôt Lois du Sinaï[1]. Nous adoptons la 1re de ces dénominations, comme plus compréhensive que la 2de et plus précise que la 3me, car les lois provenant de ce document ne furent pas les seules données à Moïse sur le Sinaï. Il y eut en outre, tout au moins, celles de Ex. XX, 22-XXIII ; XXX-XXIV, 17 ; XXIV, 10-26, à l'exception de quelques versets peut-être.

Ewald a le premier signalé et caractérisé ce document[2]. La 2de moitié du Lévitique, observe-t-il, renferme une masse de lois

[1] Lotz, *Quæstiones*, p. 103, etc. — Le 2d de ces noms a été donné par Klostermann en 1877 et adopté par Delitzsch. Voir *Zeitsch.*, 1880, p. 618. — Dillmann dit à propos de Lév. 17-27 : « Ces chap. renferment diverses lois sur les obligations des Israélites comme membres du peuple de Dieu. Malgré leur variété, elles sont toutes présentées comme lois du Sinaï, c.-à.-d. comme communiquées à Moïse sur le Sinaï et non à son pied (*d. h. auf, nicht am Sinaï*) selon la teneur des souscriptions (*Unterschriften*) 26 : 46; 27 : 34. Il n'y a, il est vrai, de suscription (*Ueberschrift*) correspondante que 25 : 1, mais on ne voit pas pourquoi celle-ci ne se rapporterait qu'aux lois des c. 25-27, et on comprend très bien son insertion à cause du récit intercalé 24 : 10-23. Ce qui est encore plus important, c'est le caractère spécial, plus ou moins prononcé, qui se remarque dans le style (*Vortragsweise*) de la plupart des morceaux à partir du c. 17. Voilà pourquoi nous groupons les c. 17-27, brièvement, sous le nom de *Lois du Sinaï*, dans le sens précisé plus haut. » — Dans la page suivante, Dillmann annonce qu'il désignera désormais le document utilisé pour ces chap. par la simple lettre S.

[2] *Gesch. des V. Isr.* 3, p. 232-235. — Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 620; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 533.

formulées très brièvement ou plutôt sous forme d'oracles, qui ont été certainement retravaillées par le rédacteur du *Livre des origines*, mais qui pour le fond ont un cachet très particulier et d'une très haute antiquité (uralt). Elles se distinguent par les mots solennels : *Je suis l'Eternel*, placés au début ou à la fin, et désignant ces lois comme émanées directement de l'Eternel, et elles représentent le prophète des plus anciens temps comme absolument dominé par le divin message. Déjà les prophètes du IX^mc^ et du VIII^mc^ siècle s'expriment autrement, en disant : *Ainsi parle l'Eternel*. On reconnaît aussi dans ces lois, surtout dans celles du c. XIX, des traces irrécusables de leur ancien groupement quinquénaire, analogue à celui du Décalogue. La langue de ces lois paraît refléter le vrai mosaïsme de la plus haute antiquité. Le Livre de l'Alliance a lui-même une manière beaucoup plus détaillée et plus précise.

Plus tard, Kayser, de l'école Reuss-Wellhausen, frappé de certaines ressemblances entre les lois du Livre de sainteté et le livre d'Ezéchiel, voulut prouver que comme Graf l'avait déjà supposé, ce prophète était aussi l'auteur du 1er livre. Mais il fut si fortement réfuté soit par Klostermann, soit par Nöldeke et Kuenen, que la thèse fut dès lors abandonnée. Le Livre de sainteté ne fut plus regardé par l'école hypercritique comme l'œuvre d'Ezéchiel, mais Wellhausen ne l'en envisagea pas moins comme se rattachant à la période de l'exil, et même Smend, comme décidément postérieur à Ezéchiel [1].

D'un autre côté, Delitzsch a consacré une de ses *Etudes critiques sur le Pentateuque* à ce qu'il appelle la *Loi de sainteté* [2]. Il voit son caractère le plus saillant, d'une part, en ce qu'elle appuie ses prescriptions par la formule : *Je suis l'Eternel ;* de l'autre, en ce qu'elle insiste sur ce que Jéhovah est le Saint et celui qui sanctifie Israël. Mais, comme d'autres théologiens, il reconnaît des extraits de ce recueil ailleurs que dans Lév. XVII-XXVI, p. ex., Ex. XXXI, 12-14 ; Lév. XI, 43-45 ; Nomb. XVI, 37-41. Il va de soi que les lois du recueil lui sont anté-

[1] Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 617... Cp. Gautier, *Mission du proph. Ezéchiel*, p. 56. — Renan dit être à cet égard du même avis que Reuss et Wellhausen (*Revue des Deux Mondes*, décembre 1886, p. 812).

[2] *Zeitschr.*, 1880, p. 617-626.

rieures. Il serait vraisemblablement postérieur au document jéhoviste et au Deutéronome, antérieur au document élohiste. Son contenu à la fois est présupposé par le Deutéronome et le présuppose.

Mais c'est Dillmann qui nous paraît avoir fait l'étude la plus complète de ce document, soit dans ses Commentaires sur l'Exode, le Lévitique et les Nombres, soit dans la dissertation générale qui suit son Commentaire sur Nombres-Josué (p. 591-690). — Après avoir, dans cette dissertation, analysé le document, il s'occupe spécialement de sa date et dit en particulier (p. 640) : « Il faudrait donc considérer comme résultat que dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, il y a toute sorte de lois qui trahissent par certains caractères de fond ou de langage une source commune, à savoir Lév. XVII-XXVI ; Ex. XXXI, 13.., Lév. V, 1-6, 21-24*a*, etc. Ces fragments ne suffisent pas pour la reconstruction d'un tout complet avec plan et ordonnance précises. Mais on peut dire que le commandement de la sainteté, qui dans le Livre de l'Alliance (Ex. XXII, 30) n'apparaît qu'à côté de plusieurs autres, est ici présenté comme idée directrice et que les prescriptions sur la pureté comme sur les sacrifices, les offrandes, les fonctions des prêtres, lui sont également rattachées. Les lois renfermées dans ce recueil étant présentées comme données par Dieu à Moïse sur le Sinaï, nous les avons réunies sous la rubrique S. Si l'on considère, en outre, que le discours final (Lév. XXVI, 3-45), qui en fait sûrement partie, correspond exactement par son plan et sa tenue (*in Anlage und Haltung*) à celui du Livre de l'Alliance (Ex. XXIII, 20-23) et à celui du Deut. (c. XXVIII), on est conduit à conjecturer que ce recueil avait une fois son introduction historique et formait ainsi un vrai tout, mais que les rédacteurs du Pentateuque, n'ayant pas besoin de cette introduction à côté de Ex. XIX-XXIV (et aussi de Deut. I-IV), la laissèrent de côté et intercalèrent ici et là, fragmentairement, quelques-unes des lois du recueil, n'en insérant un gros bloc que dans Lév. XVII..., comme à la place la plus convenable. » — Dillmann dit un peu plus loin : « Dans Lév. XIX, où l'ordre primitif est le mieux conservé, l'antique division quinquénaire et la forme d'oracle (אני יהוה), dans laquelle de semblables

lois furent d'abord promulguées au Sanctuaire comme paroles de Dieu, sont encore tout à fait reconnaissables. Le témoignage du Deutéronome, qui reconnaît comme mosaïques de nombreuses lois de S, a aussi un grand poids. En outre, on voit dans A des fragments de S employés ou retravaillés, et plusieurs de ses expressions techniques[1]. Mais il faut aussi reconnaître que tous les morceaux de S ne sont pas également anciens.... Si quelques expressions plus jeunes se trouvent dans le texte actuel, il y en a, par contre, une multitude déjà remplacées dans le Deutéronome par des expressions plus courantes. On ne pourra donc pas admettre que le document ait été composé ou assemblé après Ezéchiel, mais bien qu'il a été retravaillé après l'exil (en profitant aussi d'Ezéchiel), surtout Lév. XXVI, 3, fait d'autant plus admissible qu'il y a eu quelque chose d'analogue pour Deut. XXVIII-XXX. En tout cas, même Lév. XXVI, 3.., avec sa menace de l'exil, n'a de sens qu'en face d'un peuple encore dans son pays, et cela confirme que le recueil est antérieur à l'exil, peut-être même au Deutéronome. Il serait difficile d'être plus précis, car on ne peut ni conclure de la date des divers éléments celle du recueil, ni méconnaître la possibilité qu'il ait été peu à peu augmenté et étendu, ni démontrer que tous les morceaux qui lui sont attribués lui appartiennent certainement. » —

Parmi les passages sur le sabbat énumérés précédemment, il en est quatre ou cinq qui proviennent directement du Livre de sainteté et en relèvent au plus haut degré, à savoir : Lév. XIX, 3, 30; XXIII, 3, 38 ; XXVI, 2, ce dernier identique à XIX, 30.

La question est beaucoup moins simple pour Ex. XXXI, 13-17. Les v. 13, 14 sont, il est vrai, généralement reconnus comme empruntés à ce Livre. Mais le v. 15 paraît à Lotz avoir été écrit par l'Elohiste; et quant aux v. 16, 17, Delitzsch estime que peut-être le v. 17, qui a une importance particulière, faisait partie du Livre ; Dillmann serait disposé à y voir l'influence du rédacteur du Pentateuque, et Lotz estimerait, en définitive, que les deux versets se trouvaient dans le

[1] En particulier le אני יהוה אלהיכם : Ex. 6 : 2, 7, 29; 12 : 12; 29 : 46; Nomb. 3 : 13.

Livre avant de lui être empruntés par l'Elohiste. — L'opinion de Lotz sur le v. 15 nous paraît venir de ce que selon lui on ne peut prouver que les anciens Israélites eussent déjà envisagé la violation du sabbat comme digne de mort [1]; mais comment partager ce scrupule en présence non seulement du verset lui-même, mais encore de Ex. XXXV, 2 et du récit Nomb. XV, 32-36? — D'autre part, nous serions porté à admettre, avec Lotz et Delitzsch, que les vers. 16, 17 faisaient partie du Livre de sainteté. Ils sont bien dignes d'y avoir figuré, et nous sommes très frappé de l'originalité du 2d mot hébreu par lequel le repos de Dieu au 7me jour est désigné dans le vers. 17 [2]. Ce mot ne se retrouve ni dans Gen. II, 2, 3, ni dans Ex. XX, 11, et Dillmann aussi reconnaît qu'il est étranger à l'Elohiste.

Quant aux autres passages sabbatiques qui ne semblent pas empruntés au Livre de sainteté, d'après Dillmann, Ex. XXXIV, 21 vient du document C.; Ex. XXXV, 1-3, de A, mais non sans abréviation de la part du rédacteur du Pentateuque; Nomb. XV, 32-36 pourrait très bien provenir de A (sauf vers. 34 *b*), mais il peut aussi avoir été intercalé plus tard; Nomb. XXVIII, 9, 10, serait vraisemblablement une addition complémentaire faite à A, assez récente ou retravaillée plus tard, dans le genre de Lév. IV, etc. [3].

B. Le contenu des lois.

a) *Le repos du sabbat.*

Ce repos est plus strict et plus complet qu'on ne s'y attendrait. Déjà Ex. XX, 10 le donne à entendre, car il y est dit : *Tu ne feras aucun ouvrage* [4]. Cette formule acquiert une

[1] Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 622; 1882, p. 292. — Lotz, *Quæstiones*, p. 101, 104, 84. — Dillmann, *Numer.*, p. 640; *Ex. Lev.*, p. 331.

[2] שַׁבָּתוֹן. Cp. p. 590 note 2.

[3] *Ex. Lev.*, p. 350; — p. 356, 357, 359. — *Numer.*, p. 86. Ce qui paraît récent à Dillmann dans v. 34 *b*, c'est le mot פָּרַשׁ, avec le sens de déterminer, fixer, qu'il a dans ce v. et dans Lév 24 : 12. Voir aussi le Comment. du même auteur à ce dernier v. — *Numer.*, p. 181 : *Eine jüngere oder wenigstens eine später überarbeitete Ergänzung zu A.*

[4] לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה.

signification encore plus précise quand on constate que d'après la Loi il devait y avoir comme jours de repos religieux, non seulement les sabbats, mais encore le 1er et le 7me des jours des Azymes, celui de Pentecôte, la 7me Néoménie, le Jour des expiations, le 1er et le dernier des jours de la fête des Tabernacles et que le repos devait être plus complet pour le sabbat hebdomadaire et le grand Jour des expiations que pour tous les autres jours susnommés. Pour ceux-ci, en effet, ce qui était interdit, ce n'était point tout travail, mais seulement tout travail professionnel des jours ouvriers, toute œuvre servile, comme traduisent, après la Vulgate, Luther, Segond, la Version de Lausanne, etc., traduction qui laisse à désirer, bien que fort répandue. Ce repos moins strict n'excluait pas, par exemple, la préparation de la nourriture nécessaire, comme cela est dit expressément Ex. XII, 16[1]. — Voir pour les sabbats, (outre Ex. XX, 10), XXXI, 14..; XXXV, 2; Lév. XXIII, 3; Deut. V, 14; pour le Jour des expiations, Lév. XXIII, 30..; Nomb. XXIX, 7; pour les autres jours de repos religieux, Lév. XXIII, 7, 21, 25, 35; Nomb. XXVIII, 18, 25; XXIX, 1, 12, 35. Dans Deut. XVI, 8, à la vérité, il est défendu le 7me jour des Azymes, simplement de *faire de l'ouvrage*[2]; mais s'il n'y a pas d'apposition restrictive au mot מְלָאכָה, il n'y en a pas non plus d'extensive(כֹּל). Pour être rigoureusement exact, il ne faudrait donc pas traduire avec Segond: tu ne feras *aucun* ouvrage, mais comme nous venons de le faire.

Cette différence entre le repos du sabbat et du Jour des expiations et celui des autres jours de fête sabbatiques explique comment ce ne sont que les deux premiers jours auxquels est appliquée l'expression complexe et caractéristique de *sabbath sabbathôn*[3], si imparfaitement rendue par nos versions ordinaires. Comme nous l'avons vu, elle se trouve déjà Ex. XVI,

[1] L'expression hébraïque pour le repos moins strict est כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה. Dillmann la traduit par *Geschäft der Arbeit*, occupation du travail; le *Bibelw.* de Bunsen, par *Werktagsarbeit*, le travail ou l'occupation ordinaire. — Littré définit les œuvres dites serviles comme ayant pour objet de gagner de l'argent.

[2] Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 557; *Numer.*, p. 314.

[3] שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן. — Voir *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 158.

23, et le mot *sabbathôn* a le même sens que le mot *sabbat*, mais à un degré plus intense. La réunion des deux termes vient encore ajouter une nouvelle force[1]. Bunsen et Dillmann traduisent *sabbathôn* par Ruhefeier, *sabbathôn sabbath kodesch le-Jahveh* par : eine Ruhefeier, ein heiliger Ruhetag des Herrn. Nous avons traduit : grand jour de repos, sabbat consacré à l'Eternel, et nous traduirions plus volontiers encore : *grand subbat, sabbat consacré à l'Eternel.* — L'expression de *sabbath-sabbathôn* est appliquée au sabbat Ex. XXXI, 15; XXXV, 2; Lév. XXIII, 3, outre Ex. XVI, 23, et au Jour des expiations, Lév. XVI, 31; XXIII, 32. Elle est aussi employée pour désigner le repos de la terre pendant l'année sabbatique Lév. XXV, 4.

Il est contesté que le nom de sabbat soit jamais donné à un jour de fête autre que le sabbat hebdomadaire, malgré l'interprétation traditionnelle de Lév. XXIII, 11-15[2]; mais il est certain que le mot *sabbathôn* a été aussi employé pour les jours de repos de la 7me Nouménie et de la fête des Tabernacles (Lév. XXIII, 24-30), et Oehler estime vraisemblable l'opinion, déjà ancienne, que cela tenait au caractère sabbatique du 7me mois lui-même. Nous avons déjà vu que le repos du Jour des expiations, qui tombait aussi sur ce mois, était identique à celui du sabbat.

En fait de prescriptions de détail sur le repos au jour du sabbat, il est dit Ex. XXIII, 12: *Le 7me jour tu te reposeras, afin que ton bœuf et ton âne aient de repos, afin que le fils de ton esclave et l'étranger aient du relâche*[3]. Il est prescrit Ex. XXXII, 21 de se reposer le 7me jour, *même au temps du labourage et de la moisson;* Ex. XXXV, 3, de ne point *allumer de feu dans les demeures.* Pour apprécier justement ces deux dernières défenses, n'oublions pas, 1° que la température de la Palestine lors des semailles et de la moisson est tout autre-

[1] Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 330, p. 94.

[2] Voir Œhler, *Real.-Encykl.* [1], IV, p. 385; XI, p. 476; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 588.

[3] Ou mieux avec Renan: puissent reprendre haleine (*Hist. du peuple d'Isr.*, p. 373). — וינפש.

ment plus stable que celle de nos climats[1]; 2° que le sabbat allait du vendredi soir au samedi soir (Lév. XXIII, 32), de sorte qu'on pouvait faire du feu le vendredi jusqu'à 6 heures du soir et le samedi depuis la même heure. — Ailleurs, il était interdit de ramasser du bois le jour du sabbat (Nomb. XV, 32-36). — Cette dernière prescription et celle de Ex. XXXV, 3 se rattachent étroitement à Ex. XVI, 23, 29.

b) *Caractère religieux du sabbat.*

Il est déjà très fortement exprimé dans le 4me Commandement (Ex. XX), en particulier par les mots : *pour le sanctifier* (v. 8), *pour l'Eternel ton Dieu* (v. 10), et par tout le v. 11 rappelant l'origine du sabbat. Les trois traits indiqués par là se retrouvent tous directement ou indirectement dans les lois subséquentes; en particulier le 2d, directement dans Ex. XXXI, 15; XXXV, 2; Lévit. XXIII, 3; et le 3me directement dans Ex. XXXI, 17[2]. Mais elles en renferment aussi d'autres analogues, dont quelques-uns très significatifs.

1° L'Eternel est représenté Ex. XXXI, 12, 13 ; Lév. XIX, 3, 30 ; XXVI, 2, comme disant : *Mes sabbats.*

2° Le sabbat est appelé une *chose sainte* (קֹדֶשׁ) Ex. XXXI, 14 ; XXXV, 2.

3° Aussi est-il rapproché du Sanctuaire Lév. XIX, 30 : *Vous observerez mes sabbats et vous révérerez mon sanctuaire.* Le Tabernacle est appelé lui-même *la chose sainte* (הַקֹּדֶשׁ) Ex. XXVIII, 29-43. Ailleurs, c'est le Lieu saint qui est ainsi spécialement désigné, tandis que le Lieu très saint est *le Saint des saints* (Ex. XXVI, 33)[3].

4° Si la violation du sabbat est punie de mort (Ex. XXXI, 14; XXXV, 2 ; Nomb. XV, 32-36), c'est encore à cause de la sainteté du jour. La même peine menaçait ceux qui entreraient

[1] Voir Cox, *The literature of the Sabbath question*, Edinb., I, 1865. p. 407; Munk, *Palest.*, p. 12; von Raumer, *Paläst.*, 1850, p. 79.

[2] *Car en 6 jours l'Eternel a fait les cieux, la terre et la mer, et le 7e jour il a cessé son œuvre et il s'est reposé*, ou plus exactement, *il a repris haleine.* Voir p. 590, note 2.

[3] קדש הקדשים, *eigentlich Heiliges der Heiligen*, d. h. *heiligstes, hochheiliges*, dit Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 292.

dans le Sanctuaire sans autorisation spéciale ou sans remplir toutes les conditions requises[1].

5° D'après Ex. XXXI, 13, l'Eternel dit aux Israélites : *Le sabbat sera entre moi et vous, parmi vos descendants un signe auquel on connaîtra que je suis l'Eternel qui vous sanctifie.* L'observation du sabbat devait donc être, pour les Israélites et pour les nations voisines, un signe visible attestant, soit de la part de Jéhovah, soit de la part des Israélites, qu'il était spécialement leur Dieu, eux son peuple, et que c'était lui qui les sanctifiait. Il les sanctifiait de bien des manières, mais particulièrement en leur faisant observer le repos religieux du 7me jour, observation qui, pratiquée fidèlement et au milieu de toutes les institutions de l'Ancienne Alliance, devait être pour les Israélites une source de sanctification, dans le sens le plus élevé. « L'Israélite, dit Dillmann (Ex. Lév. p. 216), doit, par son repos religieux du 7me jour, aussi bien manifester qu'il appartient à Dieu que se le rappeler toujours à lui-même... A cet égard, la fête du sabbat est, comme tous les autres actes du culte, un symbole, l'expression figurée d'une pensée supérieure, mais c'est le plus spirituel de tous les symboles de cette religion et plus qu'un symbole. En effet, la communauté israélite, en manifestant ainsi qu'elle appartenait à Dieu, se le mettait au cœur; elle retirait du tourbillon des affaires son esprit pour le rapprocher de sa source primitive; et, en renouvelant régulièrement cette manifestation, elle se rappelait continuellement sa destination d'appartenir complètement à Dieu. Le sabbat était donc très justement un signe de la pensée fondamentale de l'Alliance mosaïque. » — Cette pensée, Dillmann la résume admirablement à propos de Lév. XIX, 2: *Soyez saints, car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu.* « Cette introduction, dit-il, formule le principe suprême, duquel découlent toutes les prescriptions suivantes (en premier lieu, sur le sabbat, v. 3) : les Israélites doivent être saints, parce que Jéhovah est leur Dieu. Mais ce n'est pas là, comme on l'a prétendu, le fruit le plus mûr de la civilisation hébraïque; c'est, au contraire,

[1] Ex. 28 : 35. 43; Lév. 16 : 1, 2, 13; Nomb. 4 : 15, 20; Cp. 1 Sam. 6 : 19, 20; 2 Sam. 6 : 6-11, etc...

de prime abord le fondement et le but du mosaïsme. Aussi est-il également mis en avant dans les différentes parties de la Loi : Ex. XIX, 6 ; XXII, 30 ; Lév. XI, 44.. ; XX, 7, 26 ; Deut. VII, 6 ; XIV, 2, 21 ; XXVI, 19 ; XXVIII, 9. »

Il est dit, Ex. XXXI, 16, 17 : *Les enfants d'Israël observeront le sabbat en le célébrant, eux et leurs descendants, comme une alliance perpétuelle.* 17) *Ce sera entre moi et les enfants d'Israël un signe qui devra durer à perpétuité.* Le sabbat était donc un signe de l'Alliance conclue entre l'Eternel et Israël[1], et soit cette alliance, soit ce signe devaient durer à perpétuité. Ce caractère du sabbat rappelle naturellement deux autres alliances de l'Eternel et leurs signes : d'un côté, celle qui avait été conclue avec Abraham et sa postérité, et dont le signe était la circoncision (Gen. XVII, 1-21) ; de l'autre, l'alliance conclue plus anciennement encore avec Noé et sa postérité, et que l'arc-en-ciel devait commémorer (Gen. IX, 1-17). Le sabbat mosaïque vient donc s'ajouter aux deux signes de l'arc-en-ciel et de la circoncision, comme un signe spécial de l'alliance, nouvelle en son temps, octroyée par l'Eternel aux enfants de Jacob par le moyen de Moïse. — Bien que le sabbat mosaïque fût loin d'être une institution toute nouvelle et se reliât essentiellement au sabbat primitif, il pouvait cependant être envisagé comme un signe spécial de l'alliance du Sinaï. Non seulement l'institution du sabbat primitif s'était singulièrement perdue ou altérée parmi les nations païennes, mais encore elle s'était beaucoup modifiée, en devenant le sabbat mosaïque, et celui-ci devait toujours rappeler la délivrance de la servitude d'Egypte (Deut. V, 15). On comprend donc qu'il apparût parfois comme datant du Sinaï. Ainsi, dans un jeûne solennel du temps d'Esdras et de Néhémie, les Lévites pouvaient dire à Dieu devant les enfants d'Israël (Néh. IX, 14) : *Tu leur fis connaître ton saint sabbat, et tu leur prescrivis par Moïse, ton serviteur, des commandements, des préceptes et une loi.* On ne saurait, non plus, être surpris que les Romains, malgré toutes leurs relations cosmopolites, aient été extrêmement étonnés par les sabbats des Juifs et parfois aient désigné ceux-ci

[1] Voir Gen. 9 : 12-17 ; 17 : 11, où les deux mots de signe et d'alliance sont étroitement réunis.

comme hommes du sabbat ou *sabbatariens*[1]. — D'autre part, cependant, Ewald semble aller trop loin quand il considère le sabbat mosaïque comme le signe par excellence de l'alliance mosaïque (*Alterth.*[3] p. 139). Elle comptait encore d'autres signes spéciaux; l'institution de la Pâque, y compris la fête des Azymes, devait même constituer pour les Israélites un signe plus caractéristique que le sabbat mosaïque (voir Ex. XII, 14; XIII, 8, 9). En fait si celui-ci se rattache à notre dimanche, la circoncision et le souper de la Pâque juive correspondent à nos sacrements du baptême et de la Cène.

Il est digne de remarque que, dans Ex. XXXI, 17, la raison donnée pour la perpétuité du sabbat comme signe entre l'Eternel et les Israélites, soit précisément l'origine primordiale du repos du 7e jour. *Ce sera entre moi et les enfants d'Israël un signe qui devra durer à perpétuité, car* (כִּי) *en six jours l'Eternel a fait les cieux et la terre, et le septième jour il a cessé son œuvre et il a repris haleine.* Le sabbat mosaïque devait un jour se transformer en dimanche, mais celui-ci n'en a pas moins de profondes racines dans l'institution même du sabbat primitif et de la semaine, qui en est la conséquence. Sabbat primitif, sabbat mosaïque et dimanche sont essentiellement une seule et même institution, qui, sous la double influence de la chute et de la Rédemption, a dû deux fois se transformer.

Sans doute, comme le dit Ex. XXXI, 13, le sabbat mosaïque devait être un signe entre l'Eternel et les Israélites, auquel on devait reconnaître que l'Eternel était celui qui les sanctifiait ou, comme s'exprime Dillmann, que l'Eternel était leur Dieu et qu'ils lui appartenaient. Cependant, cette explication est fort sommaire et ne saurait être exclusive. Le sabbat mosaïque, selon ses origines et particulièrement d'après Gen. II, 1, 2; Ex. XXXI, 17, d'un côté, et Deut. V, 15, de l'autre, devait aussi commémorer soit la création de l'univers, soit la délivrance de la servitude d'Egypte. Non seulement il n'y a pas superfétation ou incompatibilité entre ces divers points de vue, mais il y a profonde harmonie et indissoluble union.

[1] Voir *Revue de théol. et de phil.*, 1889, p. 571, note 2.

La présupposition du caractère général et spirituel du sabbat d'après Ex. XXXI, 13 est précisément la double commémoration qui est à sa base. Si l'Eternel était le Dieu des Israélites et s'ils devaient spécialement lui appartenir, c'était proprement à cause de la délivrance octroyée sur les bords du Nil, et, si le Dieu d'Israël était bien le seul et vrai Dieu, c'est qu'il est aussi le créateur des cieux et de la terre. Israël appartenait et devait toujours plus appartenir à son Dieu, parce que son Dieu était à la fois son Rédempteur et le Maître de l'univers.

6° Le sabbat était un jour de *sainte convocation*[1] ou de sainte assemblée devant le Sanctuaire : Lév. XXIII, 3. Tout le chapitre est consacré aux jours de fête marqués de ce caractère et pour lesquels le repos le plus strict était imposé (voir p. 608). Mais qu'était cette *sainte convocation ?* On le comprend bien d'après Nomb. X, 1-10, où le séjour au désert a laissé une si forte empreinte. « L'Eternel parla à Moïse, disant : 2) Fais-toi deux trompettes d'argent, tu les feras d'argent battu. Elles te serviront pour la convocation de l'assemblée et pour le départ des camps. 3) Quand on sonnera, toute l'assemblée se réunira auprès de toi, à l'entrée de la Tente d'assignation. 4) Si l'on ne sonne que d'une trompette, les princes, les chefs des milliers d'Israël se réuniront auprès de toi. 5) Quand vous sonnerez avec éclat, ceux qui campent à l'orient, partiront ; quand vous sonnerez avec éclat pour la seconde fois, ceux qui campent au midi partiront.... 7) Vous sonnerez aussi pour convoquer l'assemblée, mais vous ne sonnerez pas avec éclat. Les fils d'Aaron, les prêtres sonneront des trompettes. Ce sera une loi perpétuelle... 10) Dans vos jours de joie, dans vos fêtes[2] et à vos

[1] מִקְרָא קֹדֶשׁ.

[2] Vers. 2, חֲצֹצְרָה, une onomatopée, comme le latin *taratantara* (Gesen.). En fait de trompettes israélites, il faut distinguer « l'*haçocera*, la trompette droite en métal, telle qu'on l'a trouve représentée sur l'arc de Titus, » et « la *Schophar*, la trompette recourbée, faite en corne et qui est aussi désignée par les noms de *Kéren* (corne) et de *Jobel* (jubilation, retentissement) ». Munk, *Palest.*, p. 455. Renvoyant à une des planches de la fin du volume (pl. 16, fig. 20, 22), il ajoute que « la figure 22 représente le *Schophar*, tel qu'on le voit encore maintenant employé dans les synagogues au 1er jour de l'année religieuse des Juifs, » c.-à-d., d'après une

nouvelles lunes, vous sonnerez des trompettes, en offrant vos holocaustes et vos sacrifices d'actions de grâces, et elles vous mettront en souvenir devant votre Dieu...» — Pour nous servir des expressions mêmes de Dillmann [1], il y avait ainsi, chaque sabbat, une assemblée de culte ou un culte solennel de sacrifices rendu par la communauté. Cette assemblée devait naturellement avoir lieu dans le parvis du Tabernacle, et nous allons voir quels sacrifices étaient alors requis. Les trompettes qui la convoquaient étaient donc comparables aux cloches de nos églises.

7° D'après Nomb. XXVIII, 2-10 [2], au sabbat, l'holocauste était doublé : on immolait quatre agneaux d'un an, deux le matin, deux le soir, chacun de ces sacrifices devant être accompagné de l'offrande d'un dizième d'épha de farine pétrie dans le quart d'un hin d'huile d'olives concassées, et d'une libation dans le Lieu saint. « Le sacrifice du sabbat suivait le sacrifice quotidien, et dans celui-ci le grand prêtre avait coutume, le jour du sabbat, de présenter lui-même le gâteau de farine. Si le sabbat était aussi un jour de grande fête, le sacrifice de la fête suivait celui du sabbat » (*Handw.* p. 1310).

8° Enfin c'était au sabbat que les douze pains de la Table de proposition devaient être renouvelés dans le Lieu saint (Lév. XXIV, 8. Cp. 1 Chron. IX, 32). « D'après la tradition, ce renouvellement se faisait déjà le soir, au commencement du sabbat » (*Handw.* p. 1310).

c) *Bénédiction du sabbat.*

Elle devait consister avant tout dans l'influence sanctifiante du sabbat, dans les grâces spirituelles qui en découlaient pour l'édification, le bonheur, la consolation, l'enseignement du fidèle. Mais ce n'est point dans la Loi que se trouve l'expres-

manière juive de compter très postérieure, le 1er jour du 7e mois (Munk, p. 184). Cp. Dillmann, *Numer.*, p. 48 ; *Ex. Lev.*, p. 196. — Vers. 2, לְמִקְרָא דְּעָרָה. — Vers. 3, אֹהֶל מוֹעֵד. — Vers. 10, וּבְמוֹעֲדֵיכֶם. Selon Dillmann, les fêtes mentionnées Lév. 23.

[1] *Ex. Lev.*, p. 576 : *gottesdienstliche Versammlung oder feierlicher Gemeindeopfergottesdienst.*

[2] Cp. 2 Chron. 8 : 13; 31 : 3 ; Néh. 10 : 33.

sion de ce point de vue ; c'est bien plus tard que l'Israélite devait apparaître comme devant faire ses délices du sabbat (Esaïe LVIII, 13). La bénédiction du sabbat mise en relief dans la Loi est celle qu'il devait apporter spécialement aux petits et aux faibles, c'est-à-dire à l'épouse, aux enfants, aux serviteurs et aux servantes, même aux animaux domestiques. L'étranger résidant en Israël n'était point non plus oublié, et comment ne pas se rappeler, particulièrement à son égard, les souffrances d'Egypte (Ex. XXIII, 12; Deut. V, 14) ? — Ex. XXIII, 12 complète heureusement XX, 8-11, où il n'est directement question ni de l'âne, c'est-à-dire de la bête de somme, ni du fils de l'esclave. Mais c'est le texte du 4e Commandement d'après Deut. V, 12-15, qui offre la formule la plus complète pour les animaux domestiques, puisqu'il y est interdit à l'Israélite de faire travailler son bœuf, son âne, aucune de ses bêtes au jour du sabbat. — Sous ces divers rapports le sabbat mosaïque apparaît bien comme pénétré de miséricorde et d'amour[1].

[1] Nous nous étions proposé de parler encore dans un § 3 du rayonnement si remarquable de la loi sabbatique dans la législation mosaïque. Rien peut-être ne montre mieux l'importance et l'antiquité de cette loi, même en s'en tenant au rayonnement le plus direct, à savoir dans l'ensemble des époques solennelles : sabbat des semaines ou jour de Pentecôte; mois sabbatique caractérisé par une célébration toute exceptionnelle de la nouménie, le Jour des expiations et la fête des Tabernacles; année sabbatique et sabbat des années sabbatiques ou année du Jubilé; — d'autre part, les 7 jours de la fête de Pâques et de celle des Tabernacles, et les 7 jours annuels de sainte convocation, un de ces jours représentant toute la série annuelle des sabbats. — Mais si intéressant que soit ce sujet, comment le traiter ici en lui donnant tout l'espace qu'il réclamerait! Nous passerons donc tout de suite à l'histoire du sabbat en Israël après Moïse et jusqu'à Néhémie.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1891.

MM. Ernest Issel, Evangelischer Pfarrer in Eichstetten (Baden) et Dekan Otto Schmoller in Derendingen (Würtemberg), s'étant fait connaître comme auteurs des mémoires sur la *Doctrine du Royaume de Dieu* avec les devises 1 Cor. XVI, 22 et Mat. VI, 10, ont obtenu la médaille en argent avec 250 florins. Ces mémoires sont imprimés et ne tarderont pas à paraître.

Dans sa session du 7 septembre 1891, la direction a prononcé sur *neuf* mémoires en réponse aux questions proposées en 1889.

Sept d'entre eux avaient trait à la question de *l'ordre moral.*

Le premier, en allemand, avait la devise : ἐκ μέρους γινώσκομεν (1 Cor. XIII, 9), était un écrit populaire de peu d'étendue, sans aucune valeur scientifique. Il ne pouvait être question du prix.

Le second, d'un auteur néerlandais, avec la devise : *de objectieve wereld geldt voor de rede, de subjectieve voor het instinct,* fut unanimement désapprouvé ; il ne répondait en aucune manière à l'intention de la Société. L'auteur offrait des thèses étranges ou très contestables, sous une forme défectueuse, sur la pensée rationnelle et instinctive, sur la moralité, l'ordre moral et la religion, pour aboutir à la défense d'un résultat tout à fait inadmissible.

L'auteur français du troisième mémoire (épigraphe : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*, etc.) avait exposé chaudement, sans forme oratoire, ses idées sur la moralité idéale et ses rap-

ports avec la foi chrétienne, mais sans avoir répondu en aucune manière à la question.

Le quatrième mémoire, également en français, avec la devise : *libertas*, *veritas*, *caritas*, avait de commun avec le précédent la substitution de la moralité, sa base psychologique et ses rapports avec la religion, à l'ordre moral du monde, qui était le sujet de la question. L'auteur a donné sur le sujet tel qu'il l'entendait des pages excellentes sous une forme agréable, mais il a négligé d'établir convenablement ses thèses et de les rapprocher des systèmes philosophiques récents, dont, au reste, il ne semblait guère se douter. Les directeurs n'auraient donc pas pu accorder le prix, alors même qu'ils n'auraient pas tenu compte du malentendu à l'égard du terme *l'ordre moral* qui a fait manquer le but de la question.

L'auteur allemand du cinquième mémoire (avec la devise : *Es ist kein leerer, schmeichlender Wahn*, u. s. w. Schiller) n'a pas vu, ce qui au reste est assez évident, que la question appartient au domaine de la philosophie religieuse et part de la supposition que les raisons sur lesquelles repose l'admission de l'ordre moral du monde ne coïncident pas entièrement avec la foi religieuse, quoique cette admission soit censée en rapport avec elle. La définition de l'ordre moral dans le monde, dans la première partie du mémoire, rendait la réponse à la troisième partie de la question superflue. Dans la seconde partie, sur les bases de l'admission de l'ordre moral du monde, l'auteur se plaçait non au point de vue philosophique, mais au point de vue dogmatique. Au lieu de combattre les objections faites à cette admission, il en a accordé la validité, dans le vain espoir qu'elles s'évanouiront devant la foi à une révélation surnaturelle. Publier ce travail serait favoriser la négation de l'ordre moral du monde, contrairement au désir des directeurs et à l'intention de l'auteur lui-même.

L'habile auteur du sixième mémoire, écrit en allemand et avec l'épigraphe de Gal. VI, 7, a traité successivement en quatre chapitres : *die Naturordnung*, *das Sittliche*, *der Begriff der sittlichen Weltordnung*, *die Geltung der sittlichen Weltordnung*. Si l'auteur s'est écarté de la marche de la question

et a donné dans le premier chapitre plus qu'on n'avait demandé, il a pourtant donné une réponse complète, quoiqu'elle ne soit pas satisfaisante. Il n'a pas réussi à justifier l'antithèse néo-kantienne de la connaissance théorique et pratique, ni à maintenir démonstrativement le droit de l'appréciation morale en face des objections qu'on emprunte à l'ordre physique. Ces lacunes ne furent pas compensées par un appel à la révélation divine historique en Christ; appel qui, reconnu comme valide, aurait dû porter à considérer la démonstration philosophique comme superflue. La direction, tout en rendant hommage aux excellentes intentions de l'auteur, à sa perspicacité et à son talent, n'a pas pu décerner le prix à un écrit auquel on pouvait faire des objections aussi graves.

A leur regret, les directeurs ont dû porter le même jugement sur le dernier mémoire sur ce sujet, en allemand, avec la devise : *sei nur dir selber hart*, u. s. w. (K. W. Ziegler). Il avait de grands mérites en contribuant à l'histoire des idées sur l'ordre moral du monde, quoiqu'il n'offrît pas l'exposition et l'appréciation de quelques philosophes récents sur la matière, MM. Carrière, von Hartmann et Lotze. L'auteur semble s'être attaché trop étroitement à ses auteurs, sans user d'une juste indépendance. Il se distingue par une certaine hésitation dans ses convictions personnelles, de là une appréciation insuffisante des points essentiels qui le séparent de ses devanciers et une admission simultanée de considérations qui, conséquemment développées, s'excluent, telles que la théorie kantienne du postulat modifiée par Rauwenhoff et les doctrines de l'école de Ritschl sur la signification de la révélation divine historique. Ce mémoire aurait pu remplir un besoin profond de notre époque, si l'auteur avait pu se résoudre à une plus grande indépendance, conformément aux bons éléments de sa méthode historico-critique et tenir compte des objections qui empêchent l'admission de l'ordre moral du monde.

Deux mémoires, en français, ont répondu à la question *quelle est la mission du gouvernement d'une nation chrétienne dans les colonies peuplées de Mahométans et de païens ?* Les deux auteurs méritent également l'éloge d'une grande sympa-

thie pour le christianisme et d'un vif intérêt pour le sort des païens soumis aux nations chrétiennes. Mais il leur manquait une étude suffisante du sujet si complexe et si ardu. L'un, ayant pour épigraphe : *tu aimeras le Seigneur*, etc., ne traite au fond son sujet que dans son dernier chapitre et n'offre que des généralités, sans rapport avec la réalité. L'autre (épigraphe : *noblesse oblige*) s'était borné à un domaine restreint, qui lui était connu par expérience ; à ce point de vue, il n'a pas manqué de donner quelques directions qui ne laissent pas d'avoir de l'importance. Mais il n'a tenu compte d'aucune des colonies les plus étendues, celles de l'Angleterre et des Pays-Bas et n'a pas traité le principe du problème. Un instant de réflexion aurait fait comprendre aux auteurs que le prix que la Société adjuge ne saurait être destiné à des écrits composés sans préparation sérieuse et suffisante et tout au plus dignes de figurer dans une revue ou de paraître comme brochure.

La direction a passé ensuite aux trois questions nouvelles à mettre au concours.

I. Que faut-il entendre par l'ordre moral qui règne dans le monde (*die sittliche Weltordnung*) ? Quelles sont les bases sur lesquelles repose l'admission philosophique d'un tel ordre ? Quel est le rapport qui existe entre cette admission et la foi religieuse ?

C'est à peu près la même question que celle dont on a critiqué plus haut les réponses. La réponse doit parvenir à la Société avant le 15 décembre 1892.

II. La Société demande un traité scientifique contenant un examen comparatif de ce qu'on trouve dans l'Ancien et surtout dans le Nouveau relativement à la nature et à l'étendue du rapport paternel de Dieu avec les hommes. Cet exposé doit marquer l'influence que les différentes conceptions à cet égard exercent sur la vie religieuse.

La réponse doit également rentrer avant le 15 décembre 1892.

III. Qu'y a-t-il, au point de vue éthico-chrétien, à approuver et à développer ou bien à réprouver et à corriger dans le gou-

vernement colonial adopté par les Pays-Bas à l'égard des indigènes et dans les lois et règlements qui y président ?

Ce sujet se présente ici sous une forme différente de celle de l'an passé ; en le limitant la Société se flatte d'obtenir un meilleur résultat.

La réponse doit être donnée avant le 15 décembre 1893.

On en attend encore sur *le livre des Psaumes*, sur *les idées de rétribution et de grâce dans le Nouveau Testament* et *sur le confessionalisme dans l'Eglise réformée des Pays-Bas.*

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs travaux d'une épigraphe en les accompagnant d'un bulletin cacheté renfermant leurs noms et la même épigraphe pour suscription. L'envoi se fait *franco* à M. le secrétaire de la Société A. Kuenen, docteur et professeur de théologie à Leide. Voir les autres conditions fixées au concours dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1888, p. 73.

Notes bibliographiques.

Le premier volume d'une Vie d'Albrecht Ritschl par son fils, M. Otto Ritschl, va paraître très prochainement (prix : 10 marcs). Il retracera la vie du célèbre théologien jusqu'en 1864, l'année de son départ de Bonn pour Gœttingue. Cette nouvelle sera accueillie avec d'autant plus de satisfaction par les nombreux auditeurs et lecteurs de Ritschl que ni ses cours ni sa correspondance ne seront publiés. Le biographe utilisera en revanche les riches matériaux que renferment ces documents condamnés à rester inédits.

L'Allemagne protestante enviait au protestantisme de langue française la Bible de M. Reuss, comme nous lui envions les deux Histoires des livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, publiés en allemand par le savant professeur de Strasbourg. Le public ignorait jusqu'ici qu'après avoir achevé en 1881 la publication de la Bible française, l'infatigable vétéran avait mis la main à une *édition allemande* de ce volumi-

neux ouvrage. Un communiqué de ses éditeurs, Schwetschke et fils, nous apprend qu'au moment de sa mort toute la partie concernant l'*Ancien Testament* s'est trouvée achevée. La famille du vénérable défunt s'est décidée à la livrer à l'impression et en a confié le soin à deux de ses disciples, MM. Erichson et Horst. Le plan et le contenu de l'ouvrage sont essentiellement les mêmes que dans l'édition française, mais il y aura profit et jouissance à lire le grand et beau travail de M. Reuss, et très particulièrement sa traduction des prophètes et des hagiographes, dans sa langue maternelle qu'il maniait d'une plume si magistrale. « L'Ancien Testament traduit, introduit et éclairci » paraîtra en 40 à 45 livraisons de 5 feuilles, au prix de 1 marc la livraison. On espère qu'il pourra être au commencement de 1894, au plus tard, entre les mains des souscripteurs.

La librairie académique de J.-C.-B. Mohr, à Fribourg en Brisgau, avait entrepris il y a quelques années de publier une « Collection de livres d'enseignement (*Lehrbücher*) théologiques, » destinés, comme semblait le promettre le titre, à servir de manuels scientifiques aux étudiants en théologie. Cette collection, qui est loin d'être achevée, renferme des œuvres de premier ordre, mais qui sont tout plutôt que ce qu'on est convenu d'appeler des livres d'étudiant. Il suffit de nommer la fameuse *Histoire du dogme* de M. Ad. Harnack, qui ne forme pas moins de trois gros volumes, près de 2000 pages en tout, et ne coûte à elle seule pas moins de 50 francs. Afin de répondre mieux aux besoins qu'elle avait primitivement en vue de satisfaire, la même librairie a résolu d'entreprendre la publication d'une nouvelle série de volumes, sous le titre général de Grundriss der theologischen Wissenschaften. A en juger par les spécimens que nous en avons sous les yeux, cette nouvelle collection de manuels remplira mieux les conditions désirables de concision et de bon marché relatif, en même temps que de valeur scientifique. Outre les « branches principales, » qui feront la matière de 14 volumes, elle comprendra aussi quelques « disciplines accessoires, » telles que l'archéologie chrétienne, la patrologie, l'histoire de la théologie pro-

testante, l'histoire des missions. Un premier volume, celui qui a pour objet l'*Introduction à l'Ancien Testament*, vient de paraître et fait le plus grand honneur à son auteur, M. le professeur Cornill, de Königsberg. Ajoutons que c'est M. Stade qui traitera la Théologie de l'Ancien Testament, que l'histoire du dogme sera de nouveau confiée à M. Harnack, et que MM. Kaftan et Herrmann se sont chargés, l'un de la dogmatique, l'autre de l'éthique. On voit que le *Grundriss* marchera sous les enseignes de Ritschl et de Wellhausen.

Le MANUEL DES SCIENCES THÉOLOGIQUES[1], dont nous annoncions en 1883 le premier volume, a rencontré un accueil si favorable auprès du public étudiant et pastoral qu'il en est déjà à sa *troisième édition*. Il s'agit, on se le rappelle peut-être, d'une « exposition encyclopédique » de toutes les disciplines théologiques (à l'exception de l'exégèse des livres saints). Le Manuel se compose de 4 beaux volumes, correspondant aux quatre divisions traditionnelles de la théologie, et dont le moins considérable (théologie pratique) a plus de 650 pages. L'ouvrage entier, y compris la table des matières et des noms, revient à 50 marcs. On peut acheter séparément les différents volumes, ainsi que les deux parties du premier, qui a pour objet les disciplines relatives aux deux Testaments. De plus, les possesseurs des deux premières éditions peuvent se procurer, en un *volume supplémentaire* du prix de 7 marcs, celles des disciplines qui n'y étaient pas encore représentées et qu'on a introduites dans la nouvelle édition, savoir : la patristique, la polémique et l'histoire générale des religions. Il suffira, pour caractériser l'esprit du Manuel et sa couleur théologique, de dire que le principal auteur en est le professeur Zöckler, de Greifswald, et que parmi ses 18 collaborateurs on remarque les noms de MM. Strack et d'Orelli pour l'Ancien Testament, Grau pour le Nouveau, Paul Zeller pour la théologie historique, Kübel et Luthardt pour la systématique, de Zezschwitz et Harnack père (ces deux derniers aujourd'hui défunts) pour la pratique.

Le même docteur Zöckler, — une vraie encyclopédie vivante,

[1] *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, chez Beck, à Munich, précédemment à Nordlingen.

dont le nom a déjà souvent paru dans les bulletins bibliographiques de cette Revue, — a entrepris avec M. Strack de Berlin de compléter le Manuel des sciences théologiques par la publication d'un COMMENTAIRE SUCCINT[1] SUR LES LIVRES SAINTS DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT. Le Nouveau Testament a paru de 1886 à 1888 en quatre volumes d'environ 300 à 500 pages. Au nombre des exégètes qui y ont collaboré, il faut signaler le professeur *Luthardt*, de Leipzig. C'est de lui que sont les commentaires sur les évangiles et les épîtres johanniques et sur l'épître aux Romains. Les volumes relatifs à l'Ancien Testament ont commencé à paraître en 1887 et l'on espère que les derniers, comprenant l'Hexateuque et les Juges, seront achevés en 1892. Parmi les livraisons jusqu'ici publiées nous n'hésitons pas à mettre au premier rang celles qui ont pour auteurs nos compatriotes, MM. *Œttli*, de Berne, et d'*Orelli*, de Bâle. Le premier a traité les Hagiographes historiques (Chroniques, Esdras, Néhémie, Ruth et Esther), ainsi que le Cantique des Cantiques et des Lamentations, et c'est à lui, — revenu récemment d'un voyage en Terre-Sainte, — qu'est échue la tâche d'expliquer aussi le Deutéronome, Josué et les Juges. A M. d'Orelli on doit les deux volumes consacrés aux trois grands et aux douze petits prophètes. Son commentaire sur les livres d'Esaïe et de Jérémie (1887) vient d'avoir, le premier de cette collection, les honneurs d'une édition nouvelle. Ceux-là même, et nous sommes du nombre, qui voudraient voir l'auteur encore plus dégagé qu'il ne l'est des données traditionnelles, ne sauraient sans injustice méconnaître les mérites de fond et de forme de ses travaux exégétiques. Malgré les réserves que nous avons à faire au sujet de certaines inconséquences en matière de critique, nous verrions avec plaisir ces deux volumes sur les livres prophétiques entre les mains de tous ceux de nos pasteurs et de nos étudiants qui possèdent suffisamment la langue allemande. Nous n'oserions en dire autant du travail de M. Klostermann, de Kiel, sur les livres de Samuel et des Rois. Non qu'il ne présente beaucoup

[1] *Kurzgefasster Kommentar.* Même librairie.

d'intérêt en son genre ; mais sa place n'était pas dans cette collection-ci. C'est une étude critique du texte hébreu, pleine de surprises et de hardiesses conjecturales. L'auteur se montre d'autant plus radical, semble-t-il, dans ce domaine qu'il est plus conservateur en matière de critique historique. De semblables manipulations méritent de fixer l'attention des spécialistes ; elles sont médiocrement utiles au public auquel s'adresse le *Kurzgefasste Kommentar*. N'oublions pas de dire que M. Zöckler lui-même s'est chargé des Apocryphes de l'Ancien Testament et qu'il a joint à son commentaire un appendice sur la littérature pseudépigraphe. On ne saurait assez approuver la pensée que les éditeurs ont eue de faire suivre le commentaire sur les livres canoniques de ce volume sur les Apocryphes. En dépit des anathèmes de certaines Sociétés bibliques et de leurs inspirateurs, l'importance de cette littérature et la nécessité d'en connaître autre chose que les titres sont de mieux en mieux comprises par quiconque tient à se rendre un compte plus exact du milieu historique et religieux où le christianisme a eu providentiellement son berceau.

H. V.

Avis de la rédaction.

Le second article de M. Chapuis sur *la transformation du dogme christologique* paraîtra en janvier 1892.

BULLETIN

THÉOLOGIE

H.-H. Wendt. — L'enseignement de Jésus[1].

En 1886, nous avons rendu compte, dans cette *Revue* (p. 206-209), du premier volume de M. le professeur Wendt, de Heidelberg, sur l'enseignement de Jésus. Ce volume était consacré à l'examen critique des quatre évangiles. (*Die evangelischen Quellenberichte.*) Rappelons que M. Wendt assigne la priorité en date à l'évangile de Marc ; qu'il cherche à reconstituer les *Logia* de Matthieu, dont le premier et le troisième évangéliste se seraient servis pour leurs écrits ; et qu'il croit découvrir dans le quatrième évangile un document primitif, d'une grande valeur historique, qu'un second rédacteur aurait profondément remanié. Se fondant sur les résultats de cette étude préalable et sur une très soigneuse critique du texte, M. Wendt a publié, dans un second volume, un exposé détaillé de *l'enseignement de Jésus* lui-même.

Après une courte introduction, ce travail se divise en cinq parties. Dans la première, l'auteur étudie le milieu historique dans lequel s'est développée la pensée de Jésus, les conceptions religieuses et les espérances messianiques des Juifs contemporains, l'activité de Jean-Baptiste, l'éducation religieuse de Jésus jusqu'à son baptême. La seconde partie traite de la forme de l'enseignement de Jésus et des doctrines cosmologiques, anthropologiques, démonologiques, eschatologiques qu'il a reçues de son entourage. Dans la troisième partie, l'auteur expose l'enseignement de Jésus relatif au royaume de Dieu : la notion du royaume de Dieu ; le salut dans le

[1] *Der Inhalt der Lehre Jesu.* — Gœttingen, Vandenhœck, 1890, XIV et 678 pages.

royaume de Dieu ; la justice des membres du royaume ; la venue du royaume ; les conditions de l'entrée dans le royaume. La quatrième partie est consacrée à l'étude de la messianité de Jésus : la personne du Messie ; sa mission ; la signification de sa mort ; sa résurrection, sa vie céleste, sa parousie ; la relation des hommes avec la personne du Christ. Les vues de Jésus sur le développement ultérieur du royaume de Dieu sur la terre forment l'objet de la cinquième partie ; et un aperçu général, sous forme de résumé, termine l'ouvrage.

L'auteur a eu soin de séparer, dans son exposition, les évangiles synoptiques et le quatrième évangile. Il place en première ligne les données des synoptiques. C'est sur elles que se fondent ses affirmations capitales. Le quatrième évangile ne vient qu'en sous-ordre et comme appendice de chacune des cinq parties ; mais il sert à corroborer les renseignements fournis par les synoptiques. Sous ce rapport, le livre de M. Wendt est très conservateur. Au moyen d'un système d'interprétation original et éminemment suggestif, il cherche à dégager, dans l'évangile de Jean, le fond historique de la forme personnelle dont l'a revêtu le second rédacteur, et il s'applique à prouver que l'enseignement de Jésus dans l'évangile de Jean est identique à celui des trois autres évangiles. Nous n'oserions affirmer qu'il nous a toujours convaincu. Ses déductions sont parfois bien spécieuses, et plus d'une fois il nous a semblé que dans son grand et légitime désir d'harmoniser les paroles du quatrième évangile avec celles des évangiles synoptiques, l'auteur a fait plus que toucher uniquement à la forme, et qu'il lui est aussi arrivé de faire violence à la pensée elle-même. Nous avons de la peine, par exemple, à concilier les paroles de Jésus, dans le quatrième évangile, sur sa préexistence, avec son enseignement dans les évangiles synoptiques. D'une manière générale, l'enseignement de Jésus dans le quatrième évangile a une teinte que nous ne retrouvons pas dans les autres évangiles. M. Wendt nous dit que c'est le second rédacteur qui lui a donné cette teinte. Cela est possible. Mais comme nous ne sommes nullement convaincu que le quatrième évangile est de deux auteurs différents, l'argumentation de M. Wendt, en partant de prémisses d'une valeur douteuse, nous a fréquemment paru insuffisante. Nous devons cependant reconnaître tout le mérite de son effort, et nous avons l'assurance que s'il n'emporte pas toujours la conviction du lecteur, il réussit cependant à ébranler la thèse contraire et à faire agréer des présomptions favorables à sa manière de voir.

Ce côté de la question toutefois est secondaire. Ce qui importe à l'auteur, c'est d'avoir bien saisi et exposé l'enseignement de Jésus d'après les évangiles synoptiques. Et là, nous dirons que son travail a produit sur nous l'impression la plus heureuse. Le livre de M. Wendt est à la fois une œuvre rigouseusement scientique et une œuvre d'édification religieuse. Il vous fait non seulement connaître, mais aussi aimer Jésus-Christ ; il réussit à vous faire partager son admiration enthousiaste pour le Maître.

Le savant le plus exigeant ne trouvera pas dans cet exposé une assertion qui ne soit mûrement pesée. Il pourra différer d'avec l'auteur sur tels points secondaires, mais il devra reconnaître que l'enseignement de Jésus, dans son ensemble et dans son esprit, tel que le présente l'auteur, est conforme à la vérité historique, que c'est bien là ce que Jésus de Nazareth a enseigné à ses disciples et prêché aux foules. C'est pour un esprit scientifique une grande satisfaction de se sentir ainsi sur un terrain historique solide.

D'autre part, la piété chrétienne se trouve réconfortée par cette lecture. Elle n'a pas à craindre d'être scandalisée par une science subversive ou par un ton sceptique. Sans viser spécialement à l'édification, ce livre édifie par la chaleur communicative qui en pénètre toutes les pages. Il est écrit dans un style suffisamment simple pour qu'un laïque instruit puisse le lire avec plaisir et avec fruit. Peut-être pourra-t-on lui reprocher d'être, par endroits, un peu trop prolixe ; c'est l'impression littéraire que nous en avons reçue. Mais ce n'est là qu'un léger défaut, dont plus d'un lecteur sera loin de se plaindre ; il se complaira peut-être dans tels développements qui peuvent paraître superflus à un lecteur plus versé dans la matière.

D'accord avec la plupart des théologiens modernes, M. Wendt nous montre que l'enseignement de Jésus s'est concentré dans sa doctrine du royaume de Dieu. Les notions de la paternité de Dieu, de la vraie justice et du salut au sens religieux du mot constituent, d'après M. Wendt, la base du royaume de Dieu dans la conception de Jésus. « En prêchant ce royaume et en invitant les hommes à y entrer, Jésus ne demandait pas l'accomplissement de certaines œuvres méritoires, mais l'acceptation confiante du salut offert par Dieu, la résolution énergique de vivre dans la justice exigée de Dieu, et la rupture absolue, ne reculant devant aucun sacrifice, avec tout ce qui est contraire à la réalisation du royaume. » (P. 639.) Jésus, dans le sentiment d'avoir réalisé ce royaume en sa personne et d'être ainsi, (ce que tous les hommes doivent devenir), le Fils de

Dieu, se considérait comme le *Messie*, c'est-à-dire comme l'envoyé de Dieu, le médiateur chargé de réaliser le royaume de Dieu parmi les hommes. Il travaillait à cette réalisation par sa prédication et par l'exemple de sa vie sainte pleine de foi et d'amour. Et lorsqu'en présence de l'opposition et des haines que souleva son activité il eut entrevu la possibilité d'une mort violente, il fit rentrer le sacrifice de sa vie dans l'ordre providentiel de sa mission salutaire, intimement persuadé du triomphe final de son œuvre rédemptrice.

S'il nous fallait entrer dans le détail de l'exposé de M. Wendt nous aurions à formuler quelques réserves qui n'enlèvent rien à la valeur de ce beau travail.

L'auteur admet, pour ainsi dire sans discussion, que d'après l'enseignement de Jésus, le royaume messianique futur sera au ciel (p. 175, 187, 298, 303, 439, 444, 484, 543, 604, 606 et ailleurs). Il aurait, au moins, dû chercher à réfuter l'opinion très sérieuse des théologiens qui pensent que Jésus, loin de placer au ciel le séjour des bienheureux, a annoncé qu'il reviendrait pour rétablir le royaume des cieux sur la terre.

Ses développements relatifs à l'idée que Jésus attachait, en se l'appliquant, au terme de Fils de Dieu manquent de précision. Nous croyons que ce terme, dans la pensée de Jésus, est plus qu'une métaphore exprimant la relation morale parfaite, idéale, de l'homme avec Dieu, et qu'il n'est pas admissible qu'on écarte, comme dépourvues d'aucune valeur historique, les données du quatrième évangile, où le mot de Fils de Dieu, dans la bouche de Jésus, comprend manifestement un élément métaphysique. Nous reconnaissons qu'en présence de l'insuffisance de nos documents, il est très difficile, sinon impossible, de pénétrer la vraie pensée de Jésus sur ce point. On n'évitera guère un certain vague dès qu'on voudra aller au delà des textes. Mais ces textes, pensons-nous, nous apprennent clairement que Jésus a considéré son rapport avec Dieu comme unique, et comme différent, quant à sa nature, d'un simple rapport de filialité morale.

C'est lors de son baptême que Jésus a entendu la voix de Dieu l'appelant son Fils. M. Wendt, tout en tenant largement compte de cet événement, ne nous semble cependant pas lui avoir attribué toute sa portée. On pourra discuter sur le caractère, la nature, la valeur des voix intérieures (M. Wendt ne s'en occupe pas), mais il nous est impossible de mettre en doute la vérité historique du ré-

cit qui nous rapporte que Jésus a entendu une voix céleste lui déclarer qu'il est le Fils de Dieu. C'est de ce moment précis que date, selon nous, pour Jésus la conscience et la certitude de sa messianité, certitude que ni les tentations du diable, ni l'insuccès de sa propre prédication, ni l'hostilité des Juifs, ni les persécutions, ni les outrages, ni la croix n'ont pu ébranler. M. Wendt, certes, admet que Jésus, lors de son baptême, a été l'objet d'une révélation particulièrement frappante (p. 65-69) ; mais ses développements nous prouvent qu'il ne s'est pas suffisamment rendu compte du mode particulier de cette révélation, de l'impression inaltérable que la voix divine a produite sur l'esprit de Jésus, de l'orientation nouvelle qu'elle a donnée à sa pensée, de l'influence profonde qu'elle a exercée sur son enseignement, sur son ministère, sur sa vie et sur sa mort. Jamais nous n'admettrons, avec M. Wendt, que ce n'est qu'après avoir eu « à lutter contre le doute » (*anfechtende Zweifel*, p. 69) que Jésus a fini par « conquérir la certitude de sa messianité. » (*sich zu einem festen Besitz erkämpft hat*, p. 428, comp. p. 123.) Non, cette certitude repose entièrement et absolument sur une parole précise, immédiate, sensible de Dieu.

C'est le sens que Jésus a attaché à cette parole qu'il faudrait bien connaître pour déterminer nettement la notion du Fils de Dieu telle qu'il se l'est appliquée. La foi en la déclaration divine pouvait parfaitement impliquer pour lui la foi en sa préexistence, sans que pour cela il eût empiriquement conscience de son existence antérieure. Platon et ses disciples, sous l'influence de leurs prémisses philosophiques, Julius Müller et d'autres théologiens, sous l'influence de leurs prémisses morales, ont bien cru à leur préexistence personnelle.Pourquoi Jésus, sous l'influence de certaines doctrines apocalyptiques de son temps et sous l'impression de la déclaration divine lors de son baptême, n'y aurait-il pas cru ? Il y a là tout un ordre de considérations dont M. Wendt ne semble pas s'être préoccupé.

Dans la partie consacrée aux choses finales, nous avons regretté l'omission d'un exposé des idées de Jésus sur la résurrection de la chair et sur la damnation des méchants. On a beau éliminer certains textes, la question du sort des réprouvés ne saurait être écartée. Nous croyons qu'en ce qui concerne la christologie et l'eschatologie, l'auteur spiritualise beaucoup trop les paroles de Jésus, non seulement dans le quatrième évangile, mais aussi dans les évangiles synoptiques, et qu'il lui prête parfois des vues bien mo-

dernes. Mais nous ne pouvons entrer ici dans les détails d'une discussion exégétique [1].

Parmi les belles pages du livre, nous signalerons une étude tout à fait remarquable de la *forme* de l'enseignement de Jésus. C'est une appréciation littéraire qui dénote chez l'auteur un jugement d'une rare finesse. Mentionnons également l'exposé de l'évolution des idées de Jésus sur le royaume de Dieu, évolution qui s'est produite peu à peu sous l'influence des événements extérieurs, dans lesquels Jésus reconnaissait avec une confiance filiale la manifestation de la volonté du Père céleste. Peut-être aurait-il fallu accentuer un peu plus l'influence de l'Ancien Testament sur l'esprit de

[1] Voici, entre autres, quelques points où notre exégèse diffère de celle de M. Wendt. Nous croyons que l'auteur du quatrième évangile a entendu dans le sens d'une préexistence *personnelle* les paroles de Jésus relatives à son existence avant sa venue dans le monde. Selon M. Wendt, il n'y serait question que d'une préexistence *idéelle* dans la pensée de Dieu (p. 467, 470; comp. p. 455-564). — L'auteur du quatrième évangile, en rapportant les paroles de Jésus sur sa filiation divine, les entend, croyons-nous, au sens d'une filiation *unique*. M. Wendt assimile cette filiation à celle de tous les vrais enfants de Dieu (p. 420-429, 431). — Notre auteur voit dans l'histoire de la tentation de Jésus le récit de luttes intérieures présentées sous une forme imagée (*in ihrer prägnanten bildlichen Einkleidung*, p. 71 ; comp. p. 123, 124). A notre avis, ce récit porte le cachet de la vérité historique. — Nous croyons que, dans la pensée de Jésus, la *résurrection des morts* est le retour du corps (transfiguré, mais matériel) à la vie terrestre. M. Wendt, sans se prononcer nettement, transcrit volontiers la résurrection par « la transition de la mort à la vie céleste » : *eine Erhebung aus dem Tode zum himmlischen Leben* (p. 543); *das Erwecktwerden aus dem Tode zum himmlischen Leben* (p. 545). — Nous ne saurions nous ranger à l'avis de M. Wendt quand il spiritualise les paroles de Jésus relatives au royaume messianique futur. Jésus ne dit jamais que ce royaume sera *dans le ciel*. C'est sous l'influence d'une philosophie étrangère que cette idée s'est introduite dans le christianisme. Nous sommes très portés à entendre au sens propre cette parole de Jésus à ses disciples : « Vous êtes demeurés avec moi dans mes épreuves ; c'est pourquoi je dispose du royaume en votre faveur, afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. » (Luc XXII, 28-30 ; comp. Marc XIV, 25 ; Luc XIII, 29 ; Mat. VIII, 11 ; XXVI, 29.) Rien dans le contexte ne nous autorise à n'y voir, avec M. Wendt, qu'une figure de rhétorique : *bildliche Bezeichnungen eines seligen Geniessens in Gemeinschaft mit Anderen* (p. 170 ; comp. p. 163, 173). — Il nous semble aussi que M. Wendt n'a pas parfaitement saisi la notion du miracle et de son caractère apologétique dans l'enseignement de Jésus (p. 485). — Nous interprétons autrement que lui Marc XVI, 7 (p. 546) ; Mat. XVIII, 20 (p. 549 ; comp. p. 568-573). Mentionnons encore son interprétation, très soutenable au point de vue du contexte, mais tout aussi contestable au point de vue du texte, de Jean VIII, 46, où il traduit : « Qui d'entre vous me convaincra d'enseigner le péché ? » (P. 492.)

Jésus. Nous avons aussi lu avec un grand intérêt la caractéristique de l'attitude de Jésus vis-à-vis de la loi mosaïque : sa grande liberté, d'une part, et sa soumission absolue d'autre part. L'auteur, croyons-nous, a parfaitement réussi à montrer comment cette antithèse apparente s'est conciliée dans la pensée si profondément religieuse de Jésus.

Un chapitre qui mérite une attention toute spéciale, est celui consacré à l'étude de la sainte cène (p. 584-595). Nous n'avons rien lu sur ce sujet qui égale la valeur de ces dix pages. On ne parviendra peut-être jamais à déterminer la notion de la cène d'une manière absolument adéquate à la pensée de Jésus, mais il nous semble que l'interprétation de M. Wendt s'en rapproche singulièrement et plus que toutes celles qui nous ont été données jusqu'ici. M. Wendt combat avec une égale sûreté d'argumentation l'idée d'une simple commémoration au sens zwinglien, l'idée d'une union mystique avec le Christ ressuscité au sens calviniste, et l'idée d'une manducation réelle du corps et du sang de Christ au sens catholique ou luthérien ; et, cherchant à analyser les différents facteurs qui ont concouru à l'institution de la cène, il accentue surtout — d'accord en cela avec Luther — l'idée de la relation dans laquelle nous met la cène avec la vertu rédemptrice de la mort du Christ. Nous devons nous borner ici à ces indications sommaires, mais nous engageons vivement les lecteurs à méditer ces quelques pages, qui marquent, selon nous, la vraie direction dans laquelle devront porter les efforts pour la solution de cette importante question.

M. Wendt, on le sent, a prêté l'attention la plus soutenue et la plus sympathique aux échos de la parole de Jésus dans nos quatre évangiles ; il s'est appliqué, par un effort intense, à pénétrer dans cette sainte et divine pensée ; il en a reconnu l'incomparable richesse dans une merveilleuse unité ; il a cherché à en coordonner les divers éléments et à nous la présenter sous une forme systématique ; il a mis tout son cœur dans cette longue et consciencieuse étude, et nous avons l'assurance que pas un lecteur ne déposera son livre, sans en retirer un fruit béni pour sa vie religieuse.

E. Ménégoz.

REVUES

Beweis des Glaubens

Juillet.

Kohlrausch : La manière dont Luther est cité par le professeur Herrmann. (Fin.) — *Roos :* La théologie ritschlienne et l'Ecriture sainte. (Suite.) — *Z(öckler) :* Edmond de Pressensé. — Mélanges.

Août.

Grau : Le catéchisme de Luther, expliqué par la théologie biblique. — *Roos :* La théologie ritschlienne, etc. (Suite.) — Mélanges (renfermant une notice sur « le problème de l'immortalité » de M. Petavel-Olliff).

Neue kirchliche Zeitschrift

Huitième livraison.

Luther (à Réval) : La moralité chrétienne, etc. II. La loi morale de Kant-Ritschl et l'enseignement de la Bible et des réformateurs sur la loi divine. — *König :* Les monuments assyriens et l'Ancien Testament. — *Kolbe* : Feu le professeur von Hofmann et son action sur l'Eglise et la théologie. II. — *Völter :* La représentation paroissiale dans le Wurtemberg. Note complémentaire.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Troisième livraison.

O. Pfleiderer : La théologie de l'école de Ritschl examinée du point de vue de la philosophie de la religion. — *H. Tollin :* L'auteur du « De Trinitatis erroribus » et ses contemporains catholiques. — *M. Ginsburger :* Les anthropomorphismes dans les Thargoums. (Fin.) — *R. A. Lipsius :* Notes complémentaires sur les « Actes » de l'apôtre Philippe. — *L. Paul :* Un cas de « Vermittelungs theologie » (compromis théologique) dans l'antiquité classique (Plutarque dans la vie de Périclès).

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XIV, première livraison.

Wetzstein : Les cribles et tamis en Syrie. — *R. Röhricht :* Cartes et plans relatifs à la palestinologie du VIIe au XVIe siècle, I. — *Le même :* Le pèlerinage de la duchesse Marie-Hippolyte de Calabre (1474). — *G. Schepss :* Les pèlerinages des von Eyb (XVe siècle). — *J. N. Sepp :* La similitude du chameau et du trou de l'aiguille. — *H. Guthe :* A propos de la topographie de l'église du Saint-Sépulcre. — *C. Schick :* La construction des murs de Jérusalem par Néhémie (avec planche). — *Fr. Buhl :* De Bâniyâs à Boçra. — Bulletin.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1891.

I. ETUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

La fin des dogmes ? par *J.-F. Astié* :
- Premier article 5
- Second article. 135
- Troisième article 239
- Quatrième article 352

Etudes critiques de dogmatique protestante, par *P. Lobstein :*
- Première étude. La préparation du salut 26
- Seconde étude. La question christologique 171

Calvin d'après son commentaire sur le *de clementia* de Sénèque, par *H. Lecoultre* 51

Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine, par *Henri Bois :*
- Second article. 78

L'autorité en matière religieuse, d'après le dernier livre de M. James Martineau, par *F.-C.-J. van Gœns* :
- Premier article. 113
- Second article 273
- Troisième article 379
- Quatrième article. 486

Les protestants de Ferrare en 1536, par *H. Lecoultre*. 225

La justice de Dieu manifestée par le sacrifice de Jésus-Christ (Rom. III, 25 et 26), par *C. Bruston*. 321

La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens. Ancienne version latine et traduction du texte arménien, par *A. Carrière* et *S Berger* 333

Encore l'arrêt du soleil à Gabaon, par *H. Vuilleumier* 397

La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne, par *Paul Chapuis :*
- Premier article 417

Pages
La théologie paulinienne et la théologie juive, par *Eugène de Faye*. 456
Edmond Scherer et la théologie indépendante, par *J.-F. Astié*. . . 529
Le jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire, par *L. Thomas*. Seconde section : Le sabbat mosaïque. 575

II. FAITS DIVERS

L'Apologie d'Aristide 99
Nécrologe de 1890. 213
La nouvelle *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 217
Prospectus d'une traduction française de la Morale du Dr Martensen 220
Hugues Oltramare 222
Deux nouveaux périodiques français. 402
Programme de la Société de la Haye pour l'année 1891 617
Notes bibliographiques (H.-V.) 621

III. BULLETIN

Arnaud. Manuel de dogmatique. (Voir les études critiques de M. *Lobstein*.) 26, 171
Berthoud. Le calvinisme de l'avenir (*V. R.*) 312
Bertrand. Une nouvelle conception de la rédemption. (Voir la seconde Etude critique de M. *Lobstein*.) 171
Boehl. La justification par la foi (*L. Th.*) 303
Bonifas. Histoire des dogmes. (Voir le 1er et le 4me article de M. *Astié*, sur la fin des dogmes.). 5, 366
Bourdillat. La réforme logique de Hamilton (*J.-J. Parander*) . . . 521
Cramer. L'épître aux Galates rétablie et expliquée (*Eug. Picard*). . 107
Ferraz. Histoire de la philosophie pendant la Révolution 406
Furrer. La confession de foi des Eglises d'Occident (*V. R.*). 516
Gautier. La mission du prophète Ezéchiel (*H. Vuilleumier*) 100
Gretillat. Exposé de théologie systématique. Tome IV. (Voir les Etudes critiques de M. *Lobstein*.) 26, 171
Harnack. Histoire du dogme. (Voir les articles de M. *Astié* sur la fin des dogmes.)
Hoffmann. La religion basée sur la morale (*Alf. L.*) 517
Kaftan. Avons-nous besoin d'un nouveau dogme? (Voir le 4e article de M. *Astié* sur la fin des dogmes.) 375
Lipsius. Les points capitaux de la doctrine chrétienne (*L. E.*). . . . 296
Martineau. Le siège de l'autorité en religion. (Voir les quatre articles de M. *van Gœns*.)
Paulhan. Le nouveau mysticisme. 316
Pillon. L'année philosophique. 316

Pages

Recolin. La personne de Jésus-Christ et la théorie de la kénosis. (Voir la seconde Etude critique de M. *Lobstein*.) 171
Reuss. Histoire des Ecritures saintes de l'Ancien Testament. 2e édition (*H. V.*) 514
Thomas. La doctrine du dimanche au XVIe siècle (*H. V.*) 309
Trial. Conférences (*P.-E. V.*) 292
Vigouroux. Dictionnaire de la Bible (*H. V.*) 404
Wendt. L'enseignement de Jésus (*E. Ménégoz*) 626
Wildebœr. L'arrêt du soleil à Gabaon. (Voir l'article de M. *Vuilleumier*.) 397

IV. SOMMAIRE DES REVUES

Beweis des Glaubens 112, 317, 416, 525, 633
Deutsch-evangelische Blätter 223
Jahrbücher für protestantische Theologie 318, 527, 633
Neue kirchliche Zeitschrift 224, 319, 415, 526, 633
Revue du christianisme pratique 112, 318, 525
Revue philosophique 112, 317, 416, 524
Revue théologique de Montauban 112, 320, 528
Theologische Studien und Kritiken 414, 528
Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 318, 527
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 320, 528, 633
Zeitschrift für altestamentliche Wissenschaft 319
Zeitschrift für Kirchengeschichte 415
Zeitschrift für praktische Theologie 318, 527
Zeitschrift für Theologie und kirche 217, 319, 526

BR
3
R4
année 24

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY